Sara Ahmed

Fenomenología Queer:

orientaciones,



edicions bellaterra

SGU

SARA AHMED

FENOMENOLOGÍA QUEER: ORIENTACIONES, OBJETOS, OTROS

Traducción de Javier Sáez del Álamo

Diseño de la colección: Joaquín Monclús

Diseño de la cubierta: Silvio García Aguirre
www.cartonviejo.net

Título original: *Queer Phenomenology*

Publicado por Duke University Press, 2006

Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-926-7

Impreso por Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

He disfrutado mucho escribiendo este libro. Nunca pensé que acabaría escribiendo sobre mesas queer, me divertí con algunos visitantes inesperados. Amplío mis agradecimientos a todas las personas que me han ayudado, especialmente a mi familia y a los amigos y amigas de Australia. He sido muy afortunada por poder estar en un grupo de escritoras con Mimi Sheller e Imogen Tyler. Gracias a ambas por haber sido unas agudas y cuidadosas lectoras de todo el texto, así como verdaderas amigas. Sarah Franklin ha compartido numerosas conversaciones conmigo sobre mesas, líneas y otros puntos, y he aprendido mucho de sus reflexiones sobre las ovejas. Mi agradecimiento también es para Ken Wissoker y Courtney Berger por su excelente apoyo editorial. Saludos a quienes me han visitado en Londres, especialmente Simon O'Sullivan, Jonathon Keane, Elena Loizidou, Catarina Landstrom y Mariam Fraser. Gracias también a mi equipo del proyecto de diversidad: Elaine Swan, Sevgi Kilic, Shona Hunter y Lewis Turner. Ha sido genial estar involucrada en un proyecto empírico mientras escribía este libro porque eso le ha dado un fundamento diferente a mi trabajo. Asumí un nuevo puesto en el Goldsmiths College durante la época en que escribí este libro, y me gustaría agradecer a mis nuevos colegas por proporcionarme un espacio tan agradable y atractivo para trabajar. Y, finalmente, gracias a todas las personas que asistieron a los seminarios que impartí en la Universidad de Leeds Metropolitan, la Universidad de Stony Brook, el Instituto Universitario de Dublín, la Universidad London Metropolitan, la Universidad de Durham, Five Colleges Women's Studies Research Center, la Universidad de Essex, el Instituto Goldsmiths, y el Kings College por sus aportaciones en diferentes partes de este proyecto. Estoy especialmente agradecida a todas las personas que me contaron historias, anécdotas y referencias sobre mesas.

Índice

Introducción

Encuentra tu camino

¿Qué significa estar orientado? Este libro comienza con la cuestión de la orientación, de cómo llegamos a encontrar nuestro camino en un mundo que adquiere nuevas formas, dependiendo de qué camino sigamos. Si sabemos dónde estamos cuando vamos hacia aquí o hacia allá, entonces estamos orientados. Tenemos nuestras referencias. Sabemos qué hacer para llegar a este lugar o a aquel. Estar orientado también supone dirigirse hacia ciertos objetos, aquellos que nos ayudan a encontrar nuestro camino. Estos son los objetos que reconocemos, de modo que cuando estamos ante ellos sabemos en qué dirección vamos. Pueden ser puntos de referencia u otros signos familiares que nos dan nuestros puntos de anclaje. Están dispuestos en el suelo y crean un terreno sobre el cual podemos reunirnos. Y, sin embargo, los objetos se disponen de muy diferentes maneras, creando diferentes terrenos. ¿Qué diferencia marca «eso» hacia lo que estamos orientados?

Mi interés en esta amplia cuestión de la orientación está motivado por un interés en la cuestión específica de la orientación sexual. ¿Qué significa vivir la sexualidad como orientada? ¿Qué diferencia supone hacia «qué» o hacia «quién» estamos orientados en la propia dirección de nuestro deseo?

Si la orientación es una cuestión de cómo habitamos el espacio, entonces la orientación sexual también podría ser una cuestión de residencia; de cómo habitamos los espacios, así como «con quién» o «con qué» habitamos los espacios. Después de todo, geógrafas queer nos han mostrado cómo se sexualizan los espacios (Bell y Valentine,

1995, Browning, 1998, Bell, 2001). Si ponemos en primer plano el concepto de «orientación», entonces podemos teorizar de nuevo esta sexualización del espacio, así como también la espacialidad del deseo sexual. ¿Qué significaría para los estudios queer plantear la cuestión de «la orientación» de la «orientación sexual» como una cuestión fenomenológica? En este libro abordo el concepto de orientación como una forma de situar los estudios queer en un diálogo más cercano con la fenomenología. Exploro el concepto de «orientación» a través de diferentes lugares, espacios y temporalidades. De este modo, intentaré plantear una nueva forma de pensar sobre la espacialidad de la sexualidad, del género y de la raza. Además, en este libro ofrezco una aproximación a cómo los cuerpos toman forma dirigiéndose hacia objetos que son alcanzables, que son accesibles dentro del horizonte corporal. Este enfoque deriva de mi compromiso con la fenomenología, aunque no es «propiamente» fenomenológico; y, de hecho, sospecho que una fenomenología queer podría más bien disfrutar de ese fracaso en ser lo apropiado. Aun así, es apropiado preguntar: ¿por qué comenzar con la fenomenología? Comienzo con ella porque la fenomenología hace de la «orientación» algo central, en su propia idea de que la conciencia siempre está dirigida «hacia» un objeto, y por su énfasis en la experiencia vivida de habitar un cuerpo, o lo que Edmund Husserl llama el «cuerpo viviente» (*Leib*).[1] La fenomenología puede ser un recurso

1. La fenomenología nos aporta un conjunto de herramientas para pensar sobre la orientación. Dado que la orientación se suele describir como una conciencia espacial por medio del cuerpo (como un «sexto sentido») y está relacionada con la propiocepción y la cinestesia, es importante señalar que otras muchas tradiciones de la psicología y de las ciencias sociales también han contribuido a los debates sobre cómo se orientan los cuerpos. En concreto, el trabajo en neurociencia puede ser de interés para los lectores y lectoras, en especial porque la neurociencia y la fenomenología comparten historias, intereses y preocupaciones comunes, y porque sus textos claves se alimentan entre sí de sus trabajos. Ver Gallagher (2003) resume algunos de los principales debates sobre la orientación y la propiocepción en las neurociencias y en la metodología. Aparte, debo decir que mi punto de partida para reflexionar sobre la fenomenología queer no es tanto explicar la orientación como formación sensorial diferenciada (donde el debate principal es sobre sus orígenes y mecanismos), sino más bien proponer otra forma de pensar sobre la orientación, que se centra en cómo las distinciones espaciales y la conciencia juegan un papel en el modo que tienen los cuerpos de ser dirigidos de ciertas formas. En otras palabras, para mí la orientación trata de cómo *se articulan* la corporalidad, lo espacial y lo social. Sin embargo, esto no significa que no podamos aprender de trabajos que provienen de otros puntos de partida. Ver también Weiss (1999, pp. 8-38) para un resumen de los debates más relevantes sobre los orígenes del esquema corporal.

para los estudios queer en la medida en que enfatiza la importancia de la experiencia vivida, la intencionalidad de la conciencia, la importancia de la cercanía o de lo que está a mano, el papel de las acciones repetidas y habituales en la formación de los cuerpos y los mundos. Llegué a la fenomenología porque, en parte, el concepto de orientación me llevó allí. Es importante cómo llegamos a los lugares que creamos. También llegué al concepto de orientaciones tomando una ruta determinada. En mi libro anterior, *The Cultural Politics of Emotion* (La política cultural de las emociones), el concepto de la orientación también fue crucial. Aquí trabajé con un modelo fenomenológico de las emociones como algo intencional: como algo que estaba «dirigido» hacia los objetos. Por ejemplo, cuando sentimos miedo, sentimos miedo de algo. Coloqué este modelo de intencionalidad emocional junto con un modelo del afecto como contacto: nos afecta «con qué» entramos en contacto. En otras palabras, las emociones se dirigen hacia aquello con lo que entramos en contacto: nos mueven «hacia» y «lejos» de tales objetos. Y así, podemos temer un objeto que se nos acerca. El enfoque no es simplemente sobre la llegada de un objeto: es también sobre la forma en que nos volvemos hacia ese objeto. La sensación de miedo se dirige hacia ese objeto, mientras que también aprehende el objeto de cierta manera, como temible. El momento de esta aprensión importa. Para que un objeto logre esta impresión, depende de historias pasadas, que aparecen como impresiones en la piel. Al mismo tiempo, las emociones moldean lo que hacen los cuerpos en el presente, o cómo son afectados por los objetos a los que se acercan. La atribución de sentimientos hacia un objeto (tengo miedo porque eres temible) aleja al sujeto del objeto, creando una distancia a través del registro de la proximidad como una amenaza. Las emociones implican tales formas afectivas de (re)orientación. No es solo que los cuerpos se muevan por las orientaciones que tienen; más bien, las orientaciones que tenemos hacia los otros moldean los contornos del espacio afectando las relaciones de proximidad y la distancia entre los cuerpos. Es importante destacar que incluso lo que se mantiene a distancia aún debe ser lo suficientemente próximo como para crear o dejar una impresión. Este punto puede explicarse de manera bastante simple: las orientaciones implican diferentes formas de registrar la proximidad de los objetos y los otros. Las orientaciones configuran no solo cómo habitamos el espacio, sino también cómo aprehendemos

este mundo que habitamos de forma compartida, así como «a quién» o «a qué» dirigimos nuestra energía y atención. Una fenomenología queer, tal vez, podría comenzar redirigiendo nuestra atención hacia diferentes objetos, aquellos que son «menos próximos» o incluso aquellos que se desvían o que son desviados. Y, sin embargo, yo diría que una fenomenología queer simplemente sería una cuestión de generar objetos queer. Una fenomenología queer podría recurrir a la fenomenología preguntando no solo sobre el concepto de orientación en la fenomenología, sino también sobre la orientación de la fenomenología. Por lo tanto, este libro analiza cómo los objetos que aparecen en la escritura fenomenológica funcionan como «dispositivos de orientación». Si tomamos el primer volumen de *Ideas* de Husserl, por ejemplo, comenzamos con la mesa de escribir. La mesa aparece, podríamos decir, porque la mesa es el objeto más cercano al cuerpo del filósofo. El hecho de que la mesa de escribir aparezca, y no otro tipo de mesa, podría revelar algo acerca de la «orientación» de la fenomenología, o incluso de la filosofía misma.

Después de todo, no es sorprendente que la filosofía esté llena de mesas.[2] Al fin y al cabo las mesas son eso «sobre lo que» se escribe la filosofía: se encuentran frente al filósofo, imaginamos, como una su-

2. Las mesas de escribir no son el único tipo de mesas que aparecen en la filosofía. Tal y como expondré en relación con el trabajo de Martin Heidegger y Hannah Arendt, las mesas de comedor también aparecen, pero no como una convención, y crean una impresión muy diferente. No todas las mesas nos remiten al sentido convencional del mobiliario, o si lo hacen, es de forma más oblicua. Un «índice» [«table of contents» en el original inglés, por la referencia a table/mesa; *N. del T.*] también es un elemento convencional en la escritura filosófica. Tal y como nos muestra Michel Foucault, «la mesa» cuando se utiliza en este sentido funciona como un dispositivo de orden, que permite «al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias» (2002, p. xix). No es casualidad que la palabra «mesa» apunte a esta función: colocar cosas en un tablero es ya una forma de ordenar objetos, de reunirlos a su alrededor, o de darles un lugar, en torno al cual podemos trabajar. También es útil recordar que la mesa es un apoyo para la filosofía como una metáfora esencial. Por ejemplo, la propia conciencia ha sido representada por medio de la metáfora de la mesa: *tabula rasa*, la pizarra en blanco [*tabula* en latín, *table* en inglés, *mesa* en castellano *N. del T.*]. La mesa es lo que «espera» una escritura, esas «marcas» que transforman la potencialidad de la vida en la realidad del ser. La vida comienza con una escritura sobre la mesa, que evoca el futuro como una marca del presente: cuando decimos «la escritura está en la mesa» eso implica que un futuro específico ya ha sido decidido. La aparición de la mesa como dispositivo de apoyo toma diferentes formas, dependiendo de qué tipo de apoyo se le pide que aporte.

perficie horizontal «destinada» a la escritura. La mesa podría incluso tomar la forma de esta intención (ver capítulo 1). Como apunta Ann Banfield en su maravilloso libro *The Phantom Table*: «Mesas y sillas, las cosas más cercanas para el filósofo sedentario, que viene a ocupar las cátedras[3] de filosofía, son los muebles de "esa habitación propia" desde la cual observamos el mundo real» (2000, p. 66). Las mesas están «cerca, a mano», junto con las sillas, como muebles que aseguran el «lugar» mismo de la filosofía. El uso de las mesas nos muestra en parte la orientación misma de la filosofía, mostrándonos lo que está próximo al cuerpo del filósofo o filósofa, o «eso que» entra en contacto «con» su cuerpo. El modo en que aparece la mesa puede depender de las diferentes orientaciones que la filosofía toma respecto a los objetos con los que entra en contacto.[4]

3. Juego de palabras con *chair*, que significa silla, pero también cátedra. *(N. del T.)*
4. En muchos casos «la mesa» aparece simplemente como un objeto, junto con otros objetos filosóficos sin ninguna referencia precisa, sino como eso que está «antes» del filósofo en el momento de escribir. Tal y como expondré en el capítulo 1, Husserl hace una descripción de la mesa como la mesa de escribir que tiene ante sí, antes de que la mesa se convierta en un objeto que se utiliza para ilustrar su método fenomenológico. Encontramos también una idea parecida en la obra de otros filósofos. Un buen ejemplo lo tenemos en *Los problemas de filosofía* de Bertrand Russell, quien coloca a «la mesa» como su objeto primario y comienza con una descripción de una escena de escritura: «En este momento me parece que estoy sentado en una silla, frente a una mesa de forma determinada, sobre la cual veo hojas de papel manuscritas o impresas. Si vuelvo la cabeza, observo, por la ventana, edificios, nubes y el sol» (1998, p. i). La mesa funciona como una forma de ilustrar un tema filosófico sobre el conocimiento y la existencia de la materia como algo independiente de la precepción (datos sensoriales). Cuando las mesas aparecen con el fin de ilustrar ideas, entonces tienden también a desaparecer como objetos con sus propias historias. Hay que señalar que cuando las mesas aparecen en textos filosóficos poco convencionales, entonces los usos sobre su aparición también cambian. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari, por ejemplo, la mesa redonda es mencionada como una mesa no filosófica: «Las discusiones están muy bien para las mesas redondas, pero el filósofo echa sus dados cifrados sobre otro tipo de mesa» (1994, p. 28). Para Michel Serres, la mesa interviene como una crítica del ordenamiento de las mesas/tablas: «frente a la mesa/tabla clásica de las correspondencias o equivalencias, el lenguaje como una economía restringida, tenemos la mesa en la que tiene lugar la comida y la bebida, que excede la economía» (citado en Connor, 1999) [tanto en la cita de Deleuze como la de Serres se juega con el doble sentido de «table» en inglés y en francés, que significa *mesa* pero también *tabla*, como la tabla de los elementos, una tabla de correspondencias, etc. juego que se pierde en castellano. *N. del T.*]. Y tal y como analizaré en el capítulo 1, la distancia que toma Heidegger del método fenomenológico de Husserl significa que va a dirigirse a un tipo de mesa bastante diferente. Lo que sugiero es que la forma en que aparecen las mesas en la filosofía muestra la orientación de la filosofía, así como otras formas de escribir, lo cual también podría decirnos algo sobre la orientación de este libro. En Banfield, 2000 encon-

Aunque no sea sorprendente que el objeto sobre el cual se produce la escritura aparezca en la misma, también podemos señalar que esta escritura le da la espalda a la mesa. Así, incluso si la mesa aparece, parece que lo hace solo como los rasgos de fondo en un paisaje que está lleno de muchos objetos que se entrevén. Tal y como propongo en el capítulo 1, este destierro de la mesa al fondo es evidente en la obra de Husserl, aunque este nos haga volver al objeto. Aunque la mesa se materialice, a menudo desaparece de la vista, como un objeto «desde» el que pensar y hacia el cual dirigimos nuestra atención. En este libro coloco la mesa «en la parte delantera» de la escritura, en parte para mostrar cómo ese «qué» pensado «desde» es un dispositivo de orientación. Al llevar al frente lo que está «detrás» podemos queerizar[5] la fenomenología creando un nuevo ángulo, en parte leyendo desde el ángulo de la escritura, en el «qué» que aparece. Queerizar la fenomenología supone proponer un «punto de vista»[6] diferente del concepto mismo de orientación.

Queerizar la fenomenología también es proponer una fenomenología queer. En otras palabras, lo queer no tiene una relación de exterioridad respecto a aquello con lo que entra en contacto. Una fenomenología queer puede identificar lo que hay de queer en la fenomenología y usar esa cualidad queer para proponer puntos de vista bastante diferentes. Después de todo, la fenomenología está llena de momentos queer; por ejemplo, los momentos de desorientación que propone Maurice Merleau-Ponty implican no solo «la experiencia intelectual del desorden, sino la experiencia vital del vértigo y de la náusea que es la consciencia y el horror de nuestra contingencia» (2002, p. 296). *Fenomenología de la percepción* nos explica cómo esos momentos se

tramos una exposición del papel específico de las «mesas» en la tradición filosófica británica, como su ejemplo básico de un objeto externo y familiar, y además se interesa por el uso que hace Virginia Woolf de las mesas en su escritura, como una forma de dialogar con esta tradición.

5. Traducimos el verbo *to queer* por queerizar, dado que esta palabra se utiliza ya en muchos textos en castellano. Este verbo tiene dos significados en inglés, malograr o estropear (aquí, arruinar o subvertir la fenomenología), hacer que algo se vuelva «raro», y también aplicar una lectura crítica desde la disidencia sexual radical, no hetero-cis-centrada, de minorías raciales o de clase baja (aquí, transmariconizar, bollerizar la fenomenología). La autora lo utiliza en los dos sentidos a la vez. *(N. del T.)*

6. Juego de palabras con *slant*, que significa punto de vista, pero también inclinación. La autora utiliza muchas palabras topológicas o de posición con doble sentido. *(N. del T.)*

superan cuando los cuerpos se reorientan. Pero si nos mantenemos en esos momentos podemos lograr una orientación diferente respecto a ellos; tales momentos pueden ser una fuente de vitalidad, y también de vértigo. Incluso podemos encontrar placer y excitación en el horror.

En esta propuesta de fenomenología queer, estoy en deuda con la obra de feministas, queer y antirracistas de la academia que han trabajado de forma creativa y crítica con la tradición fenomenológica. Esto incluye a filósofas del cuerpo feministas como Sandra Bartky (1990), Iris Marion Young (1990, 2005), Rosalyn Diprose (1994, 2002), Judith Butler (1997a), y Gail Weiss (1999); trabajos anteriores de mujeres fenomenólogas como Edith Stein (1989) y Simone de Beauvoir (1997); obras recientes sobre fenomenología queer (Fryer, 2003); y fenomenólogos de la raza como Frantz Fanon (1986), Lewis R. Gordon (1985), y Linda Alcoff (1999).[7]

A lo largo de la redacción de este trabajo, he aprendido no solo a pensar cómo la fenomenología se puede universalizar a partir de una vivencia corporal específica, sino también qué se deriva «de forma creativa» a partir de esta crítica, en el sentido de lo que nos permite pensar y hacer. Filósofos y filósofas feministas, queer y críticas de la raza nos han mostrado que las diferencias sociales son un efecto de cómo los cuerpos habitan los espacios con otras personas, y han hecho hincapié en los aspectos intercorporales de habitar un cuerpo. También estoy en deuda con generaciones de escritoras feministas que nos han emplazado a pensar desde los «puntos» en los que estamos situados, y que han reivindicado una política del lugar como una forma de habitar situada (Lorde, 1984; Rich, 1986; Haraway, 1991; Collins,

7. Es llamativo, por ejemplo, que la obra de Edith Stein sobre la empatía considere la orientación algo crucial. Propone que la empatía implica orientaciones cambiantes: «Cuando ahora lo interpreto como un cuerpo viviente sensible y me proyecto empáticamente en él, obtengo una imagen nueva del mundo espacial y un nuevo punto cero de orientación» (1989, p. 61). Es útil recordar el trabajo de estas primeras mujeres fenomenólogas, que de hecho abordaron los intereses de fenomenólogos con Husserl con ideas que a menudo no se han reconocido. Edith Stein fue alumna de Husserl, y trabajó con él en el manuscrito que fue publicado póstumamente como el segundo volumen de *Ideas*. Stein hace hincapié en los aspectos intercorporales de la experiencia vivida; en concreto, introduce la idea del «cuerpo extraño» como «viviente» y como «co-dado» (1989, p. 57). En muchos aspectos, feministas posteriores como Gail Weiss y Rosalyn Diprose, quienes destacan las dimensiones intercorporales de la experiencia vivida, pueden verse como seguidoras del trabajo de Stein, aunque la influencia no es directa.

1998), y con las escritoras feministas negras que han afrontado la difícil tarea de pensar en cómo se articulan la raza, el género y la sexualidad, como líneas que se cruzan y se encuentran en diferentes puntos (Lorde, 1984; Brewer, 1993; Smith, 1998). Mi tarea aquí es basarme en este trabajo reconsiderando la naturaleza «orientada» de estos puntos de partida.

La fenomenología no es el único material utilizado para formular un modelo queer de las orientaciones: además de los estudios queer, la teoría feminista y la teoría crítica de la raza, este libro también toma ideas del marxismo y del psicoanálisis por su interés en cómo los objetos y los cuerpos adquieren orientaciones en parte por cómo «apuntan» unos a otros. Por medio del uso de dos estrategias simultáneas —queerizar la fenomenología y llevar la teoría queer hacia la fenomenología— el libro quiere mostrar cómo los cuerpos son marcados por el género, sexualizados y racializados en función de cómo se disponen en el espacio, como una disposición que diferencia entre «izquierda» y «derecha», «delante» y «detrás», «arriba» y «abajo», así como «cerca» y «lejos». Lo que propongo, en otras palabras, es un modelo de cómo los cuerpos llegan a orientarse en función de cómo consideran el tiempo y el espacio.

Mi objetivo no es decidir qué tipo de fenomenología debería adoptarse, como si ese encuentro mismo tuviera que tomar la forma de este libro. Después de todo, tanto los estudios queer como la fenomenología implican diversas historias intelectuales y políticas que no pueden estabilizarse como objetos que pudieran darse a los demás. En su lugar, mi tarea es trabajar desde el concepto de «orientaciones» tal y como ha sido elaborado en algunos textos fenomenológicos, y hacer de ese concepto mismo el lugar para un encuentro. ¿Y qué ocurre si empezamos desde este punto?

Puntos de partida

Para lograr orientarnos, podemos suponer que primero tenemos que experimentar la desorientación. Cuando estamos orientados puede que ni siquiera nos demos cuenta de que lo estamos: puede que incluso no pensemos en «pensar» sobre este hecho. Cuando experimentamos la

desorientación, podemos sentir la orientación como algo que no tenemos. Después de todo, los conceptos a menudo se muestran a sí mismos como cosas «con» las que pensar cuando no consiguen ser traducidos en una realidad o en una acción. Con este tipo de desorientación podríamos empezar a preguntarnos: ¿qué significa estar orientado? ¿Cómo empezamos a saber o a sentir dónde estamos, o incluso a dónde vamos, alineándonos con las características de los territorios que habitamos, el cielo que nos rodea, o las líneas imaginarias que atraviesan los mapas? ¿Cómo sabemos hacia qué lado girar para llegar a nuestro destino?

Si entendemos cómo logramos orientarnos en momentos de desorientación podemos aprender en primer lugar qué significa estar orientado. Kant, en su ensayo clásico «¿Cómo orientarse en el pensamiento?» (1786, citado en Casey, 1997) comienza precisamente con este punto. Utiliza el ejemplo de andar con los ojos vendados en una habitación desconocida. No sabes dónde estás, o cómo se relaciona tu posición con la forma de la habitación, entonces ¿cómo encontrarías tu camino a través de la habitación? ¿Cómo encontrarías el camino hasta la puerta para salir de la habitación? Kant explica que lograr orientarse en esta situación depende de conocer la diferencia entre el lado izquierdo y el lado derecho del cuerpo. Esta diferencia, a su vez, muestra que la orientación no depende tanto de la relación entre los objetos dispuestos en el espacio (por ejemplo, entre la silla y la mesa), sino de cómo el cuerpo ocupa ese espacio. Solo podemos encontrar nuestro camino en un cuarto oscuro si conocemos la diferencia entre los lados del cuerpo: «no tardo en orientarme gracias al mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados» (citado en Casey, 1997, p. 20; ver también Kant, 1992, p. 367). El espacio por tanto se convierte en una cuestión de «orientarse», de las direcciones tomadas, lo que no solo permite que las cosas aparezcan, sino que además nos habilita para encontrar nuestro camino a través del mundo al situarnos en relación con esas cosas.

El concepto de «orientación» nos permite así repensar la fenomenalidad del espacio —es decir, cómo el espacio depende de la vivencia corporal. Aun así, para mí, diferenciar izquierda y derecha, este y oeste, delante y detrás no necesariamente significa que sepa a dónde estoy yendo. Puedo estar perdida aunque sepa cómo orientarme, a este lado o a aquel lado. Kant describe las condiciones de posibilidad para

la orientación, no cómo conseguimos orientarnos en situaciones concretas. En *Ser y tiempo*, Martin Heidegger retoma el ejemplo de Kant de andar con los ojos vendados en una habitación a oscuras. Para Heidegger la orientación no se basa en diferenciar entre los lados del cuerpo, que nos permite saber hacia qué lado girarnos, si no en la familiaridad con el mundo: «Yo me oriento necesariamente en y por un ya estar siendo en medio de un mundo «conocido»» (1973, p. 144). La familiaridad es —por así decirlo— lo que viene dado, y al venir dado «le da» al cuerpo la capacidad de orientarse en este sentido o en aquel. Por tanto, la orientación se convierte no solo en una cuestión de cómo «encontramos nuestro camino», sino de cómo llegamos a «sentirnos en casa».

Analicemos la diferencia que supone caminar con los ojos vendados en una habitación que nos es familiar en comparación con una que no lo es. En una habitación que nos es familiar ya nos hemos desplazado antes. Podemos tocar algo, y al sentir eso que sentimos —por ejemplo, la esquina de una mesa— descubrimos en qué dirección estamos orientados. Orientarse implica alinear el cuerpo y el espacio: solo sabemos en qué dirección girar *una vez que sabemos en qué sentido estamos orientados*. Si estamos en una habitación desconocida, una cuyas formas no forman parte de nuestro mapa mental, la ubicación no es tan fácil. Podemos tocar algo, pero lo que sentimos no necesariamente nos permite saber en qué sentido estamos orientados; es una carencia de saber que supone una inseguridad sobre hacia dónde girar. Al mismo tiempo, nuestra familiaridad con ciertas habitaciones, incluso a oscuras, puede permitirnos determinar nuestro rumbo. Podemos extender la mano y sentir una pared. Saber cómo es el tacto de una pared, o incluso lo que hace (que marca, por así decirlo, el límite de la habitación) ya hace que esa habitación oscura nos resulte familiar. Podemos andar lentamente, siguiéndola, hasta que llegamos a la puerta. Entonces sabemos qué hacer y hacia dónde movernos.

De esta forma la diferenciación entre lo extraño y lo familiar no se mantiene. Incluso en un entorno extraño o desconocido podemos orientarnos, por nuestra familiaridad con las formas sociales, por cómo está dispuesto lo social. Esto no quiere decir que no nos perdamos, o que a veces no lleguemos a nuestro destino. Y esto no quiere decir que en algunos lugares no nos sintamos desconcertados, incapaces de reconocer dónde estamos. Pero aun así «perderse» nos lleva a

alguna parte; y estar perdido es una forma de vivir el espacio registrando lo que no nos es familiar: estar perdido puede a su vez convertirse en un sentimiento familiar. La familiaridad cobra forma por medio del «sentir» el espacio o por cómo los espacios «impresionan» los cuerpos. Por tanto, esta familiaridad no está «en» el mundo como algo que viene ya dado. La familiaridad es un efecto de la vivencia; no estamos simplemente en lo familiar, sino que lo familiar es configurado por acciones que llegan a entrar en contacto con objetos que ya están a nuestro alcance. Incluso cuando las cosas están a nuestro alcance, tenemos que acercarnos a esas cosas para alcanzarlas. El trabajo de habitar los espacios implica una negociación dinámica entre lo que es familiar y lo que es desconocido, de tal modo que aún es posible que el mundo cree nuevas impresiones, dependiendo de hacia dónde nos dirijamos, algo que afecta lo que está a nuestro alcance. Ampliar nuestra ocupación del espacio también amplía lo que es «casi» familiar o lo que está «casi» a nuestro alcance.

Si logramos orientarnos por medio de una tendencia hacia el «casi», entonces estar orientado es también ampliar el alcance del cuerpo. Si tomamos nota de la importancia de este punto podemos volver a la cuestión de los lados del cuerpo planteada por Kant. Es interesante observar que para Husserl, aunque las orientaciones no implican simplemente diferenciar los lados derecho e izquierdo del cuerpo, sí que implican la cuestión de los lados. Tal y como Husserl expone en el segundo volumen de *Ideas*: «Si consideramos la forma característica que tiene el cuerpo de presentarse a sí mismo y hacemos lo mismo para las cosas, encontramos la siguiente situación: cada Ego tiene su propio dominio de cosas perceptuales y necesariamente percibe las cosas con una cierta orientación. Las cosas aparecen, y lo hacen desde este lado o desde aquel, y en esta forma de aparecer está incluida irrevocablemente una relación a un aquí y a sus direcciones básicas» (1989, pp. 165-166). Las orientaciones tratan de cómo empezamos; de cómo continuamos a partir de «aquí», lo cual influye en cómo aparece el «allí», en cómo se presenta a sí mismo. En otras palabras, nos encontramos con «las cosas» como algo que viene de diferentes lados, y como algo que tiene diferentes lados. Husserl relaciona las cuestiones sobre «este lado o aquel» con el punto del «aquí», que también describe como el punto cero de la orientación, el punto desde el que el mundo se despliega y lo que crea lo que está «aquí» respecto

a «allí» (1989, p. 166; ver también Husserl, 2002, pp. 151-153). Es desde este punto como cobran importancia las diferencias entre «este lado» y «aquel lado». Es solo porque estamos «aquí» en este punto, el punto cero, por lo que cerca y lejos son experimentados como marcadores relativos de la distancia. Alfred Schutz y Thomas Luckmann también describen la orientación como una cuestión que depende del punto de partida de cada uno: «el lugar en el que me encuentro, mi "aquí" actual, es el punto de partida para mi orientación en el espacio» (1974, p. 36). El punto de partida para la orientación es el punto desde el que el mundo se despliega: el «aquí» del cuerpo y el «dónde» que habita.

Por tanto, las orientaciones tienen que ver con la intimidad de los cuerpos y los lugares que habitan. En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty propone que «las formas espaciales o las distancias no son tanto relaciones entre diferentes puntos del espacio objetivo como relaciones entre estos puntos y un centro de perspectiva: nuestro cuerpo» (1964, p. 5). El cuerpo nos da una perspectiva: el cuerpo está «aquí» como un punto de partida desde el cual el mundo se despliega, está a la vez más allí y menos allí. El «aquí» del cuerpo no se refiere solo al cuerpo, sino a «dónde» vive el cuerpo. El «aquí» de la vivencia corporal es por tanto lo que saca al cuerpo de sí mismo, dado que está influido y es modelado por lo que le rodea: la piel que parece contener el cuerpo es también donde la atmósfera crea una impresión; pensemos por ejemplo en la carne de gallina, texturas en la superficie de la piel, como huellas corporales de la frialdad del aire. Los cuerpos pueden orientarse por medio de esa respuesta al mundo que les rodea, dada su capacidad de ser influidos por él. A su vez, a partir de la historia de esas respuestas, que se acumulan como impresiones en la piel, los cuerpos no viven en espacios que son exteriores a ellos: más bien los cuerpos les dan forma al vivir en ellos, y cobran su forma al habitarlos.

Si las orientaciones tienen tanto que ver con sentirse en casa como con encontrar nuestro camino, entonces resulta importante considerar cómo «encontrar nuestro camino» implica lo que podemos llamar «dispositivos localizadores». En cierto sentido, aprendemos lo que significa el hogar, o cómo ocupamos el espacio en casa y como un hogar, cuando abandonamos el hogar. Reflexionar sobre las experiencias vividas de la migración puede permitirnos plantear de nuevo la cues-

tión de la orientación.[8] La migración puede describirse como un proceso de desorientación y de reorientación: los cuerpos «se van» y también «llegan», vuelven a habitar unos espacios. Como ya he comentado, la fenomenología nos recuerda que los espacios no son exteriores a los cuerpos; en realidad los espacios son como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo. En *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000) analizo cómo la migración implica habitar de nuevo la piel: las diferentes «impresiones» de un nuevo paisaje, el aire, los olores, los sonidos, que se almacenan como puntos, para crear líneas, o que se almacenan como líneas, para crear nuevas texturas en la superficie de la piel. Tales espacios se «imprimen» en el cuerpo, aportando la marca de impresiones desconocidas, lo que a su vez redefine la superficie del cuerpo. Lo social también tiene su piel, como un borde que se siente y que está formado por las «impresiones» dejadas por otros (Probyn, 1996, p. 5; Ahmed, 2004a). La piel de lo social podría verse afectada por las idas y venidas de diferentes cuerpos, creando nuevas líneas y texturas a partir de la disposición de las cosas. Esto no quiere decir que uno tenga que irse del hogar para desorientar o reorientar las cosas: los hogares también pueden ser lugares «vertiginosos» donde las cosas no siempre se mantienen en su lugar, y las casas se pueden mover, como nosotros lo hacemos. Después de todo, los hogares son efectos de las historias de llegada. Avtar Brah en sus reflexiones sobre el espacio diaspórico analiza «la imbricación de las genealogías de dispersión con las de "quedarse quieto"» (1996, p. 16). Los espacios diaspóricos no comienzan a tomar forma simplemente con la llegada de cuerpos migratorios; lo que ocurre es más bien que solo notamos la llegada de aquellos que parecen «fuera de lugar». Los que están «en su lugar» también deben llegar; deben llegar «aquí», pero su llegada es más fácil de olvidar, o incluso no se nota. La desorientación del sentido del hogar, como el efecto «fuera de lugar» o «pasarse de la raya» de las llegadas inquietantes, implica lo que podríamos llamar una orientación migratoria. Esta orientación podría describirse como la experiencia vivida de enfrentar al menos dos direcciones: hacia un hogar que se ha perdido, y hacia un lugar que aún

8. Para un análisis de la relación íntima entre el hogar y la migración, ver el libro *Uprooting/ReGrounding: Questions of Home and Migration* (Ahmed, Castañeda, Fortier y Sheller [2003]).

no es un hogar. Y, sin embargo, la orientación migratoria no necesariamente se ubica dentro del cuerpo migrante, como el «punto doble» de su punto de vista. En cierto modo, reflexionar sobre la migración nos ayuda a estudiar cómo llegan los cuerpos y cómo son dirigidos en esta o en aquella dirección como una condición de llegada, lo que a su vez tiene que ver con cómo se establece el «en el lugar». No quiero decir que los puntos de vista de los cuerpos migrantes no importen. Después de todo, es mi propia experiencia como sujeto migrante, y como alguien de una familia de migrantes, lo que me ha llevado a pensar en la orientación y a preguntarme cómo llegamos a habitar los espacios como si ampliaran nuestra piel. De hecho, podría comenzar la historia aquí. Lo que recuerdo, lo que me deja sin aliento, no son tanto las experiencias vertiginosas del movimiento y la desorientación de estar fuera de lugar, sino las formas que tenemos de asentarnos; es decir, de habitar espacios que, en primera instancia, no nos son familiares, pero que podemos imaginar, a veces con miedo y otras veces con deseo, que llegaríamos a sentir como un hogar. Este proceso no es inevitable. No siempre es obvio en qué lugares podemos sentirnos como en casa.

Nos asentamos de estas formas. Cambiar de casa. Odio hacer las maletas: recogerme, separarme. Desnudar el cuerpo de la casa: las paredes, los suelos, los estantes. Luego llego, una casa vacía. Parece un caparazón. Cuánto me gusta deshacer las maletas. Sacar las cosas, poner las cosas alrededor, desplegarme por todas las paredes. Me muevo por allí, tratando de distribuirme uniformemente entre las habitaciones. Me concentro en la cocina. El olor familiar de las especias llena el aire. Dejo que el comino se derrame, y luego lo recojo de nuevo. Me siento como si me enviaran de vuelta a otro lugar. Nunca estoy segura de dónde me lleva el olor de las especias, ya que me ha seguido a todas partes. Cada olor que se acumula me devuelve a alguna parte; no siempre estoy segura de dónde está ese lugar. A veces el regreso es bienvenido, a veces no. A veces es el llanto o la risa lo que me hace darme cuenta de que me han arrastrado a otro lugar y a otro tiempo. Tales recuerdos pueden implicar un reconocimiento de cómo se siente ya el propio cuerpo, después del evento. La sorpresa cuando nos sentimos emocionados de esta forma o aquella. Entonces formulamos la pregunta, más tarde, y a menudo parece ser demasiado tarde: ¿qué es lo que me ha alejado del presente, a otro lugar y a otro tiempo? ¿Cómo he llegado aquí o allá?

Después de la cocina, la habitación en la que espero vivir es siempre el estudio. O el lugar que he decidido que sea el lugar donde voy a escribir. Ahí, ese será mi escritorio. O podría ser simplemente la mesa de escribir. Es aquí donde recopilaré mis pensamientos. Es aquí donde escribiré, e incluso escribiré sobre la escritura. Este libro está escrito en diferentes mesas de escritura, que me orientan de diferentes maneras o que vienen a «materializarse» como efecto de diferentes orientaciones. Sobre las mesas se agrupan diferentes objetos. Hacer que un lugar se convierta en un hogar, o sentirme en casa en un espacio, para mí es estar en mi mesa. Pienso con cariño en *Una habitación* propia de Virginia Woolf. Qué importante es, especialmente para las mujeres, reclamar ese espacio, ocupar ese espacio a través de lo que se hace con el propio cuerpo. Y cuando estoy en mi mesa, también reclamo ese espacio, me convierto en escritora al ocupar ese espacio.

Cada vez que me mudo, me estiro, probando esta puerta, mirando aquí, mirando hacia allí. Al estirarme, mudarme de casa para mí es lograr habitar espacios, incorporarlos, donde mi cuerpo y las habitaciones en las que se recoge —sentado, durmiendo, escribiendo, actuando como lo hace, en esta habitación y en esa habitación— deja de ser distinto. Se necesita tiempo, pero este trabajo de habitar llega a producirse. Es un proceso llegar a intimar con el lugar donde se está: una intimidad que se siente como vivir en una habitación secreta que está oculta a la vista de los demás. Amar su propio hogar no supone estar fijo en un lugar, sino más bien convertirse en parte de un espacio donde uno ha desplegado su propio cuerpo, saturando el espacio con la materia corporal: el hogar como *desbordamiento y como flujo sobre las cosas*. Por supuesto, a veces no nos sentimos como en casa; podemos sentir incomodidad y extrañeza en un espacio que todavía está lleno de recuerdos. O podemos sentir nostalgia; distanciados de nuestra ubicación actual y anhelando un espacio que alguna vez habitamos como hogar. O puede que no te sientas como en casa, y bailes de alegría ante el anonimato de las paredes desnudas, que no han sido tocadas por los rostros de los seres queridos que remiten el cuerpo a otra época y a otro lugar.

La tarea de habitar implica dispositivos de orientación; formas de desplegar los cuerpos en los espacios que crean nuevos pliegues, o nuevos contornos de lo que podríamos llamar un espacio vivible o

habitable. Si la orientación es hacer que lo extraño sea familiar a través de la disposición de los cuerpos en el espacio, entonces la desorientación ocurre cuando esa disposición falla. O podríamos decir que algunos espacios disponen ciertos cuerpos, y simplemente, no dejan espacio para otros. Ahora, al vivir una vida queer, el acto de irme a casa o volver al lugar donde me criaron tiene cierto efecto desorientador. Como analizo en el capítulo 2, «el hogar familiar» parece tan lleno de huellas de intimidad heterosexual que es difícil ocupar mi lugar sin sentir esas huellas como puntos de presión. En esos momentos, cuando los cuerpos no se despliegan en el espacio, pueden sentirse «fuera de lugar» allí donde se les ha dado «un lugar». Tales sentimientos a su vez apuntan a otros lugares, incluso aquellos que aún no han sido habitados. Mi propia historia de orientación constituye precisamente un punto muy queer.

Líneas que nos dirigen

Si pensamos en los cuerpos y los espacios como orientados, entonces reanimamos el concepto mismo del espacio. Como concluye Henri Lefebvre en *La producción del espacio*: «Hablamos de una *orientación* nada más y nada menos. Es lo que llamaríamos un "sentido": un órgano que percibe, una dirección que se concibe, un movimiento vivido que camina hacia el horizonte» (1991, p. 423; el entrecomillado es nuestro). Si el espacio está orientado, entonces lo que aparece depende de nuestro punto de vista. En la geografía cultural y en las teorías sociales del espacio, la idea de que el espacio es dinámico y de que es algo vivido está muy extendida (ver Crang y Thrift, 2000, pp. 2, 6; Massey, 1993, p. 156; Soja, 1989). Tal y como afirma Benno Werlen: «el espacio no existe como un objeto material, o como un objeto teórico (consistente)» (1998, p. 2). Y aun así, la importancia del término «orientación», a pesar de su lugar central en la obra de Lefebvre, en realidad no ha sido tenido en cuenta. Si concebimos el espacio por medio de la orientación, tal y como propondré, entonces nuestro trabajo adoptará una nueva dirección, que se abre a entender cómo las percepciones espaciales llegan a materializarse y a estar dirigidas como materia.

El espacio adquiere «dirección» al ser habitado por los cuerpos, de igual modo que los cuerpos adquieren dirección al habitar el espacio. Añadir «orientación» a la imagen da una nueva dimensión a la crítica de la distinción entre espacio absoluto y espacio relativo, que también se describe como la distinción entre localización y posición. Tal y como afirman Neil Smith y Cindi Katz: «En términos geográficos, la "localización" fija un punto en el espacio, generalmente por referencia a algunos sistemas de coordenadas abstractos como latitud y longitud, mientras que "Posición", en cambio, implica una localización frente a otras localizaciones e incorpora un sentido de perspectiva sobre otros lugares» (1993, p. 69; ver también Cresswell, 1996, p. 156). Entonces podríamos distinguir «izquierda» como un marcador relativo, o una posición, de «el este», que se refiere a un sistema de coordenadas que, para funcionar, debe ser absoluto.

Podemos estar en el este, por ejemplo, o en el oeste, incluso si el este y el oeste también pueden usarse como posiciones relativas («hacia el este» o «al este de aquí»). La distinción entre espacio absoluto y relativo, o incluso entre localización y posición, no siempre se cumple. Sin embargo, esto no supone hacer que todo el espacio sea relativo a «mi posición». Los espacios no solo dependen del lugar en el que me encuentro: dicho modelo, a su vez, supondría que el sujeto es originario, como el contenedor de espacio en lugar de estar contenido por el espacio. Lo social depende en parte de un acuerdo sobre cómo medimos el espacio y el tiempo, por lo que el conflicto social a menudo puede ser experimentado con los otros como «fuera de plazo» y «fuera de lugar». Pero la dependencia social de medidas consensuadas nos dice más sobre lo social que sobre el espacio. O si nos dice algo sobre el espacio, nos recuerda que el «espacio absoluto» es algo inventado, es una invención que tiene efectos reales y materiales en la disposición de los cuerpos y los mundos. Es posible que no podamos imaginar el mundo sin dividirlo en hemisferios, que a su vez se crean mediante la intersección de líneas (el ecuador y el meridiano principal), incluso aunque sabemos que hay otras formas de habitar el mundo.

Es necesario complicar la relación entre las líneas que dividen el espacio, como el ecuador y el meridiano principal, y la «línea» del cuerpo. Después de todo, la dirección solo tiene sentido como una relación entre el cuerpo y el espacio. Por ejemplo, una definición de la dirección izquierda es: «en o hacia el lado del cuerpo humano que

corresponde a la posición del oeste si uno se sitúa mirando al norte».[9] El cuerpo se orienta alineándose con la dirección del espacio que habita (por ejemplo, girando a la izquierda para salir por la puerta «en el lado izquierdo de la habitación»). La izquierda es a la vez una dirección en la que podemos girar y un lado de nuestro cuerpo. Cuando giramos a la izquierda, giramos en la dirección que «sigue» un lado del cuerpo.

Es útil recordar aquí que la distinción entre derecha e izquierda no es neutral. Kant sugiere, por ejemplo, que la derecha y la izquierda solo se convierten en direcciones en la medida en que los lados derecho e izquierdo del cuerpo no son simétricos. Él no le da el mismo peso a cada lado del cuerpo. Como él dice, el lado derecho «goza de una ventaja indiscutible sobre el otro en cuanto a habilidad y quizá también a fuerza» (1992, p. 369). De hecho, podemos observar aquí que la etimología de la palabra izquierda es «débil e inútil», y el propio Kant describe la izquierda en términos de «más sensibilidad». Las mujeres y los otros racializados se asocian con el hemisferio izquierdo del cerebro. Además, solo tenemos que pensar acerca de «la izquierda» como un indicador de lealtad política, o de las asociaciones que se reúnen alrededor del término «el ámbito de la izquierda». La derecha se asocia con la verdad, la razón, la normalidad y con «ir directo al grano». La distinción entre izquierda y derecha está lejos de ser neutral, como Robert Hertz (1973) muestra de forma contundente en su clásico ensayo antropológico sobre esta distinción. Esta falta de neutralidad es lo que fundamenta la distinción entre derecha e izquierda: la derecha se convierte en la línea recta, y la izquierda se convierte en el origen de la desviación.

La distinción entre este y oeste tampoco es neutral; no existen como atributos espaciales independientes, a diferencia de derecha e izquierda. La distinción entre este y oeste es asimétrica. Como sugiero en mi análisis del «orientalismo» en el capítulo 3, siguiendo a las académicas feministas poscoloniales, Oriente se asocia con las mujeres, la sexualidad y lo exótico, con lo que está «detrás» y «debajo» de Occidente, así como con lo que está en «el otro lado». De hecho, el meridiano principal, como la línea que divide al oeste del este como

9. Esta definición está tomada de *Macquarie ABC Dictionary*. Todas las definiciones posteriores están tomadas de este libro.

«dos lados» del globo, se imagina y se dibuja a través de Greenwich, en Londres. Como dice Dava Sobel en sus reflexiones sobre esta línea, «la ubicación del meridiano principal es una decisión puramente política» (1998, p. 4). Entonces, qué es el «Este» en realidad es lo que está al este del meridiano principal, el punto cero de longitud. El Este, como la izquierda, está por lo tanto orientado; *adquiere su dirección solo cuando toma cierto punto de vista como objetivo.*

En este libro intentaré analizar lo que significa que las «cosas» estén orientadas, mostrando cómo las «orientaciones» dependen de tomar puntos de vista como si fueran objetivos. El hecho de que este punto ha sido decidido se oculta en el momento en que se plantea como objetivo. Tal punto se acumula como una línea que divide las cosas y crea espacios, e imaginamos que podemos estar «en» esos espacios. En cierto modo, son las líneas las que dan forma a la materia y crean la impresión de «superficie, frontera y permanencia» (Butler, 1993, p. 9).[10] Para William James, las líneas son sensaciones: «Cuando hablamos de la dirección de dos puntos uno hacia el otro, nos referimos simplemente a la sensación de la línea que une los dos puntos» (1890, p. 149). Así que el espacio en sí mismo es una sensación: se trata de cómo las cosas dan la impresión de estar aquí o allá, de este lado o del otro lado de una línea divisoria, o como estar a la izquierda o a la derecha, cerca o lejos. Si el espacio siempre está orientado, como afirma Lefebvre, entonces habitar los espacios «decide» lo que se visualiza. La clave de tales decisiones puede ser precisamente que las hemos perdido de vista: que tomemos como objetivo simplemente lo que resulta que está «enfrente» de nosotros.

Las líneas que nos permiten orientarnos, las que están «delante» de nosotros, también hacen que ciertas cosas, y no otras, estén a nuestro alcance. Lo que está a nuestro alcance es lo que podría ubicarse como un punto en esta línea. Cuando seguimos líneas específicas, algunas cosas se vuelven alcanzables y otras permanecen o incluso quedan fuera de nuestro alcance. Tales exclusiones —la constitución de un campo de objetos inalcanzables— son las consecuencias indirectas de seguir líneas que están ante nosotros: no tenemos que excluir conscientemente aquellas cosas que no están «en línea». La di-

10. Butler afirma que la materialización produce el efecto de materia, o de «frontera, de permanencia, de superficie», 1993, p. 9.

rección que tomamos excluye las cosas para nosotros, incluso antes de llegar allí.[11]

Las líneas que seguimos también pueden funcionar como formas de «alineación» o como formas de estar alineados con los demás. Podríamos decir que estamos orientados cuando estamos alineados. Estamos «alineados» cuando tomamos la dirección que ya han tomado los demás. Estar «alineado» permite a los cuerpos desplegarse en espacios que, por así decirlo, ya han tomado su forma. Tales extensiones podrían redefinirse como una extensión del alcance del cuerpo. Un argumento clave en este libro es que el cuerpo se dirige hacia algunas direcciones más que hacia otras. Solemos estar acostumbrados a pensar en la dirección simplemente como hacia dónde giramos, o hacia dónde nos dirigimos, en este o aquel momento en el tiempo. La dirección entonces sería un asunto bastante casual. Pero, ¿qué pasaría si la dirección, como la forma en que nos giramos o nos movemos, estuviera organizada en lugar ser algo casual? Podríamos hablar entonces de dirección colectiva: de las formas en que las naciones u otras comunidades que imaginemos podrían estar «yendo en una determinada dirección», o tomando el mismo camino, de manera que solo algunas cosas «captan nuestra atención». Convertirse en miembro de tal comunidad, entonces, también podría significar seguir esta dirección, lo que podría describirse como el requisito político de que nos giremos de algunas maneras y no de otras (ver el capítulo 3). Seguimos la línea seguida por otros: la repetición del acto de seguimiento hace que la línea desaparezca de la vista como el punto desde el cual «nosotros» surgimos.

11. Esto es especialmente cierto para las líneas de las disciplinas, o las líneas que se suman para producir formaciones de conocimiento. A veces me asombro cuando me encuentro con personas que no conocen el trabajo desarrollado por académicos y académicas feministas negras y poscoloniales sobre temas relevantes para los debates principales de los estudios culturales o de la filosofía. Me dan ganas de preguntarles: ¿Cómo pueden no conocerlo? Y protesto: ¿Cómo es que no los han citado? Lo que he aprendido es que no saber sobre ciertas cosas es un efecto de las lineas que las personas ya han escogido, lo que significa que «atienden» a ciertas cosas solo porque han renunciado a acercarse a otras, lo que a su vez supone renunciar a ciertos futuros. Esta «renuncia» no es consciente, o ni siquiera una pérdida que podamos recuperar. *No sabemos lo que se deriva de las líneas que no hemos seguido como efecto de las decisiones que hemos tomado.* Dado que algunas líneas son más privilegiadas que otras (por ejemplo, porque seguir ciertas líneas «nos devuelve» una recompensa, estatus y reconocimiento) la pérdida de ciertos futuros se convierte en una pérdida política y en un lugar necesario de lucha política. ¡Por eso debemos señalas esas exclusiones!

Podríamos recordar aquí que Judith Butler, siguiendo a Louis Althusser, considera que «girarse» es crucial para la formación del sujeto. Uno se convierte en un sujeto a través de ese «darse la vuelta» cuando le llama la policía. Para Butler, este «giro» toma la forma de escucharse a uno mismo como el sujeto de una dirección: es un giro que en realidad no tiene que ver con aspecto físico del movimiento (1997c, p. 33). Pero podemos hacer que esta cuestión de la dirección sea crucial para el surgimiento de la subjetividad y la «fuerza» de recibir un nombre. En otras palabras, podríamos reflexionar sobre la diferencia que supone *hacia dónde se giran los sujetos*. La vida, después de todo, está llena de puntos de inflexión. Girarse podría constituir sujetos no solo en el sentido de que el «giro» permite a los sujetos reconocerse erróneamente en la dirección del policía, sino que también podría llevar a los sujetos hacia diferentes direcciones. Dependiendo de la forma en que uno gire, diferentes mundos podrían incluso aparecer a la vista. Si tales giros se repiten con el tiempo, los cuerpos adquieren la forma misma de dicha dirección. Por tanto, no es que los cuerpos simplemente tengan una dirección, o que sigan direcciones, al moverse hacia aquí o hacia allá. Por el contrario, al moverse en esta dirección, en lugar de aquella, una y otra vez, las superficies de los cuerpos *a su vez*[12] adquieren su forma. Los cuerpos son «dirigidos» y toman la forma de esta dirección.

Merece la pena señalar aquí la etimología de «dirección». Como palabra, se pierde muy fácilmente en un referente: cuando pienso en la dirección, pienso en esta o en aquella dirección, o en ir por este o aquel camino. Pero la dirección no es un asunto tan simple. Una dirección es también algo que uno da. Cuando le dices a alguien que está perdido cómo encontrar su camino, les indicas direcciones para ayudarle en su camino. Cuando das una orden o una instrucción (especialmente un conjunto de instrucciones que guían el uso de un aparato), das direcciones. Las direcciones son instrucciones sobre «dónde», pero también se refieren a «cómo» y a «qué»: las direcciones nos llevan a algún lugar por el requisito mismo de seguir una línea que ya ha sido dibujada anteriormente. Por lo tanto, se produce una dirección a lo largo del tiempo; una dirección es lo que se nos pide que sigamos.

12. Juego de palabras con *in turn*, que significa «a su vez» y «al girarse», que es el tema del que trata el párrafo (es decir, «a su vez», y «al girarse»). *(N. del T.)*

La etimología de «directo» se refiere a «estar recto» (o ser heterosexual)[13] o a «ir directamente al grano». Ir directamente es seguir una línea sin desvíos, sin mediación. Dentro del concepto de dirección hay un concepto de «rectitud». Seguir una línea puede ser una forma de volverse recto [heterosexual], sin desviarse en ningún punto.

La relación entre «seguir una línea» y las condiciones para el surgimiento de líneas a menudo es ambigua. ¿Cuál viene primero? Siempre me ha impresionado la frase «un camino muy pisado».[14] Un camino se crea por la repetición del acto de «pisar» el suelo. Podemos ver el camino como un rastro de viajes anteriores. El camino está hecho de huellas: rastros de pies que «pisan» y que al «pisar» crean una línea en el suelo. Cuando las personas dejan de pisarlo, el camino puede desaparecer. Y cuando vemos la línea del sendero delante de nosotros, tendemos a caminar sobre ella, ya que un sendero «despeja» el camino. Así que caminamos por el sendero tal y como está ante nosotros, pero solo está ante nosotros como efecto de que ya se ha caminado sobre él. Surge la paradoja de la huella. Las líneas se crean al ser seguidas, y son seguidas porque están creadas. Las líneas que nos dirigen, tanto las líneas de pensamiento como las líneas de movimiento, son por tanto performativas: dependen de la repetición de normas y convenciones, de rutas y caminos tomados, pero también se crean como un efecto de esta repetición. Decir que las líneas son performativas es decir que encontramos nuestro camino y sabemos en qué dirección vamos solo como efecto de un trabajo, que a menudo está oculto a la vista. Así, al seguir las direcciones, llego al destino, como por arte de magia.

Las direcciones tienen que ver con la magia de la llegada. En cierto modo, el trabajo hasta llegar a un sitio se olvida por la propia sensación de que la llegada es mágica. El trabajo implica seguir instrucciones. Llegamos cuando las hemos seguido correctamente: si las interpretamos mal simplemente no nos llevarán allí. Podemos pensar en ese seguimiento como una forma de compromiso, y como una inversión social. Seguir una línea no es algo desinteresado: se-

13. *Being straight* también significa ser heterosexual. Este doble sentido de «recto» y de «heterosexual» será un juego de palabras clave en todo el libro. *(N. del T.)*
14. *Well-trodden path* significa también *algo muy trillado*, algo que ya han hecho muchas personas antes. *(N. del T.)*

guir una línea requiere tiempo, energía y recursos, lo que significa que la «línea» que uno toma no se aparta de la línea de la propia vida, como la forma en que nos movemos a través del tiempo y el espacio. Así llegamos a «tener una línea», que podría significar una «toma» específica del mundo, un conjunto de vistas y puntos de observación, así como una ruta a través de los contornos del mundo, que le da a nuestro mundo sus propios contornos. Seguimos las líneas, y al seguirlas nos comprometemos con «a qué» nos llevan, así como a «dónde» nos llevan. Un compromiso es también un compromiso hecho como efecto de una acción. Decir «ya estamos comprometidos» no es simplemente un compromiso o una promesa que apunta al futuro. Tal afirmación podría sugerir que es demasiado tarde para dar marcha atrás, y que lo que sucederá «sucederá», dado que ya estamos «detrás» de ello. Si ya estamos comprometidos con una acción corporal (como un golpe específico en el tenis), entonces el cuerpo ya está «detrás» de la acción. Comprometerse también puede ser una forma de describir cómo nos orientamos hacia objetivos, metas y aspiraciones específicos a través de lo que «hacemos» con nuestros cuerpos.

Seguir líneas también supone formas de implicación social. Tales implicaciones «prometen» un retorno (si seguimos esta línea, entonces vendrá «esto» o «aquello»), lo que podría mantener la voluntad de seguir adelante. A través de tales inversiones en la promesa de retorno, los sujetos *reproducen las líneas que siguen*. En cierto modo, pensar en la política de las «líneas de vida» nos ayuda a repensar la relación entre la herencia (las líneas que se nos dan como nuestro punto de llegada al espacio familiar y social) y la reproducción (la exigencia de que devolvamos el don de la línea extendiendo esa línea). No es automático que reproduzcamos lo que heredamos, o que siempre convirtamos nuestra herencia en posesiones. Debemos prestar atención a *la presión* para hacer tales conversiones. Aquí podemos recordar los diferentes significados de la palabra «presión»: la presión social para seguir cierto rumbo, vivir cierto tipo de vida e incluso reproducir esa vida puede sentirse como una «presión» física en la superficie del cuerpo, que crea sus propias impresiones. Estamos presionados en líneas, al igual que las líneas son la acumulación de esos momentos de presión, o lo que llamo «puntos de estrés» en el capítulo 3.

Qué irónico resulta que «una línea de vida»[15] también pueda ser una expresión de algo que nos salve. Una cuerda de salvamento [línea de vida] que nos lanzan es lo que nos da la capacidad de salir de un mundo imposible o de una vida invivible. Esa línea sería un tipo diferente de regalo: uno que se arroja sin la expectativa de retorno, en la inmediatez de una situación de vida o muerte. Y, sin embargo, no sabemos qué sucede cuando llegamos a esa cuerda [línea] y sobrevivimos al agarrarnos a ella. Si nos sacan, no sabemos a dónde nos puede llevar la fuerza del tirón. No sabemos lo que significa seguir el regalo de la línea inesperada que nos da la oportunidad de una nueva dirección e incluso una oportunidad de vivir de nuevo.

Una línea de vida también puede ser algo que expresa nuestra identidad, como las líneas grabadas en la piel que se crean por efecto de la repetición de ciertas expresiones: las arrugas de los ojos al reír, el pliegue creado por el ceño fruncido, etc. Las líneas se convierten en el rastro externo de un mundo interior, como signos de quiénes somos en la carne que se pliega y se despliega ante los demás. Lo que seguimos, lo que hacemos, se «muestra» a través de las líneas que se acumulan en nuestras caras, como la acumulación de gestos en la superficie de la piel a lo largo del tiempo. Si se nos pide que reproduzcamos lo que heredamos, entonces las líneas que aparecen en la piel se convierten en signos del pasado, así como en orientaciones hacia el futuro, una manera de enfrentarse y de ser enfrentado por los demás. Algunas líneas pueden ser marcas de la negativa a reproducirse: las líneas de rebelión y resistencia que se acumulan con el tiempo para crear nuevas impresiones en la superficie de la piel o en la piel de lo social.

Es importante recordar que la vida no siempre es lineal, o que las líneas que seguimos no siempre nos llevan al mismo lugar. No es casual que el drama de la vida, esos momentos de crisis que demandan que tomemos una decisión, estén representados por la siguiente escena: te enfrentas a una bifurcación en el camino y tienes que decidir qué camino tomar: este o aquel. Y tomas una dirección siguiendo su camino. Pero tal vez no estés tan seguro. Cuanto más se avanza en este camino, más difícil es retroceder incluso ante esa incertidumbre.

15. *Lifeline*, «línea de vida» literalmente, significa «cuerda de salvamento», la que se usa en los rescates en el mar. *(N. del T.)*

Tú te implicas para ir hacia allí, y esa ida amplía la implicación. Sigues yendo con la esperanza de que vas a llegar a algún lado. La esperanza es una inversión en que las «líneas» que seguimos nos llevarán a algún lado.[16] Cuando no nos damos por vencidos, cuando persistimos, cuando estamos «bajo presión» para llegar a algún lado, nos entregamos a la línea. Dar marcha atrás corre el riesgo de ser una pérdida de tiempo, un tiempo que ya se ha gastado o abandonado. Si renunciamos a la línea a la que hemos dedicado nuestro tiempo, entonces renunciamos a algo más que a una línea; renunciamos a una cierta vida que hemos vivido, lo que podemos sentir como una renuncia a nosotros mismos.

Y así sigues. Tu viaje aún puede estar lleno de dudas. Cuando la duda se interpone en el camino de la esperanza, algo que a menudo puede suceder en un momento, tan repentinamente como encender un interruptor, luego retrocedes, te rindes. Incluso te apresuras a regresar, ya que el tiempo invertido sin esperanza es tiempo que se resta a la búsqueda de otro camino. Sí, a veces vuelves. A veces llegas allí. A veces simplemente no sabes. Tales momentos no siempre se presentan como opciones vitales de forma consciente. A veces, no sabemos que hemos seguido un camino, o que la línea que hemos tomado es una línea que despeja nuestro camino solo marcando espacios que no habitamos. Nuestras inversiones en rutas específicas pueden ocultarse a la vista, ya que son el punto desde el que vemos el mundo que nos rodea. Podemos ser dirigidos al perder nuestro sentido de esta dirección. La línea se convierte simplemente en una forma de vida, o incluso en una expresión de lo que somos.

Entonces, en un nivel, no encontramos aquello que está «sin rumbo»; lo que está fuera de la línea que hemos tomado. Y, sin embargo, acontecen encuentros casuales o fortuitos, que nos redirigen y nos descubren nuevos mundos. A veces, tales encuentros pueden ser el regalo de una cuerda salvavidas, y a veces puede que no; pueden ser vividos como una pura pérdida. Esos momentos laterales podrían generar nuevas posibilidades o no. Después de todo, a menudo es la pérdida lo que genera una nueva dirección; cuando perdemos a un ser querido, por ejemplo, o cuando termina una relación con un ser queri-

16. Ver el capítulo 8 de *La política cultural de las emociones* (Ahmed, 2004a) para un análisis de la esperanza, que trata sobre la relación entre esperanza e inversión.

do, es difícil simplemente mantener el rumbo porque el amor es también lo que nos da una cierta dirección. Lo que sucede cuando estamos «sin rumbo» depende de los recursos psíquicos y sociales «detrás» de nosotros. Dichos momentos pueden ser un regalo, o pueden ser un lugar de trauma, de ansiedad o de estrés por la pérdida de un futuro imaginado. Normalmente, reflejamos esos momentos con la ventaja de hacerlo *a posteriori*, cuando se abre una bifurcación en el camino que tenemos ante nosotros y tenemos que decidir qué hacer, aunque el momento no se presente como una demanda de decisión. El «trasero»[17] no siempre nos da un punto de vista diferente, pero sí permite que esos momentos sean revisitados, sean revividos, como momentos en que cambiamos de rumbo.

Creo que una de las razones por las que me interesé en la cuestión de la «dirección» fue porque en el «medio» de mi vida experimenté un drástico cambio de dirección: dejé un cierto tipo de vida y asumí uno nuevo. Dejé el «mundo» de la heterosexualidad y me convertí en lesbiana, a pesar de que esto significa permanecer en un mundo heterosexual. Para mí, esta línea era una cuerda de salvamento, y sin embargo, también significaba dejar senderos ya trillados. Es interesante observar que en la arquitectura del paisaje usan el término «líneas de deseo» para describir caminos no oficiales, esas marcas dejadas en el suelo que muestran las idas y venidas diarias, donde las personas se desvían de los caminos que se supone que deben seguir. La desviación deja sus propias marcas en el suelo, lo que incluso puede ayudar a generar líneas alternativas, que cruzan el suelo de forma inesperada. Tales líneas son, de hecho, huellas de deseo; donde las personas han tomado diferentes rutas para llegar hasta este punto o aquel. Ciertamente, es el deseo lo que ayuda a generar un paisaje lésbico, un terreno modelado por los caminos que seguimos para desviarnos de la línea recta [heterosexual]. Y, sin embargo, convertirse en lesbiana sigue siendo una línea difícil de seguir. El cuerpo lésbico no se corresponde con la forma de este mundo, que es un mundo organizado en torno a la forma de la pareja heterosexual. Habitar un cuerpo que no se corresponde con la piel de la sociedad significa que el mundo adquiere una nueva forma y que crea nuevas impresiones. Conver-

17. Juego de palabras con *hind* (trasero) y *hindsight* (*a posteriori*, a toro pasado). *(N. del T.)*

tirme en lesbiana me enseñó acerca de ese punto, cómo se dirige la vida y cómo ese «punto» a menudo se oculta de la vista. La reorientación, que implica la desorientación de encontrarse con el mundo de forma diferente, me hizo reflexionar sobre la orientación y sobre que «sentirse en casa», o saber hacia dónde nos dirigimos, tiene mucho que ver con la creación de mundos.

Hablamos de perder nuestro camino y también de encontrar nuestro camino. Y esto no es simplemente una referencia a momentos en los que no podemos encontrar nuestro camino a este o a aquel destino: cuando estamos perdidos en las calles, o en habitaciones que no nos son familiares; cuando no sabemos cómo hemos llegado a donde estamos. También podemos perder nuestra dirección en el sentido de que perdemos nuestro objetivo o propósito: la desorientación es una forma de describir los sentimientos que se acumulan cuando perdemos el sentido de quiénes somos. Tales pérdidas se pueden convertir en la alegría de un futuro que se ha abierto. La «vida misma» a menudo se concibe en términos de «tener una dirección», que decide desde el presente cuál debería ser el futuro. Después de todo, adquirir una dirección lleva tiempo, incluso si nos sentimos como si siempre hubiéramos seguido una línea u otra, o como si «comenzáramos» y «termináramos» en el mismo lugar. De hecho, es siguiendo algunas líneas más que otras como podemos adquirir nuestro sentido de quiénes somos. La temporalidad de la orientación nos recuerda que las orientaciones son efectos de hacia dónde tendemos a ir, donde el «hacia» marca un espacio y un tiempo que están casi accesibles en el presente, pero no del todo.

Por tanto, la cuestión de la «orientación» no es solo una cuestión espacial. Podríamos señalar aquí que «habitar» se refiere al proceso de llegar a residir, o lo que Heidegger llama «hacer sitio»[18] (1973, p. 146), y también al tiempo: detenerse[19] [habitar] en algo es quedarse, o incluso retrasar o posponer. Si la orientación es una cuestión de cómo habitamos, o cómo limpiamos el espacio que nos es familiar, entonces las orientaciones también llevan tiempo y requieren tomarse su tiempo.

18. En inglés la expresión *making room* es «hacer sitio»; la palabra *room* (habitación) remite a esa referencia al hogar y a la casa, un matiz que se pierde en castellano. *(N. del T.)*
19. *To dwell* significa dilatarse, demorarse hablando de algo, y también residir, vivir, habitar. Es decir, tiene un significado temporal, y otro espacial. *(N. del T.)*

Las orientaciones nos permiten ocupar el espacio en la medida en que toman tiempo. Incluso cuando las orientaciones parecen tener que ver con qué camino tomamos en el presente, también nos señalan hacia el futuro. La esperanza al cambiar de dirección es que no siempre sabemos a dónde nos pueden llevar algunos caminos: arriesgarnos a salir de lo recto [heterosexual] y lo estrecho[20] [de mente] hace posibles nuevos futuros, lo que puede implicar extraviarnos, perdernos o incluso volvernos queer, como analizo en el capítulo 2.

En el caso de la orientación sexual, no se trata simplemente de que la tengamos. Volverse heterosexual significa que no solo debemos acercarnos hacia los objetos que nos da la cultura heterosexual, sino también que debemos «alejarnos» de los objetos que nos separan de esta línea. El sujeto queer dentro de la cultura heterosexual se desvía y se hace socialmente presente como un desviado. Lo que trato de plantear en este libro es el argumento de que lo que está «presente» o cerca de nosotros no es casual: no adquirimos nuestras orientaciones simplemente porque encontramos cosas aquí o allá. Más bien, ciertos objetos son accesibles para nosotros debido a las líneas que ya hemos tomado: nuestros «cursos de vida» siguen una cierta secuencia, que también es una cuestión de seguir una dirección o de «ser dirigido» de cierta manera (nacimiento, niñez, adolescencia, matrimonio, reproducción, muerte), como Judith Halberstam nos ha mostrado en sus reflexiones sobre la «temporalidad» de la familia y el gasto del tiempo familiar (2005, pp. 152-153). El concepto de «orientaciones» nos permite exponer cómo la vida es dirigida en ciertas direcciones más que en otras, a través del requisito de seguir lo que ya se nos ha dado. Para que una vida cuente como una buena vida, debe devolver la deuda de su vida adoptando la dirección prometida como un bien social, lo que significa imaginar su propio futuro en términos de alcanzar ciertos puntos a lo largo de un curso vital. Una vida queer puede ser la que fracasa a la hora de hace tales gestos de devolución.

Este libro es modesto, está compuesto por tres capítulos. Cada capítulo sigue el concepto de orientaciones: comienza con una reflexión sobre el concepto dentro de la fenomenología, luego pasa a la

20. *Narrow* significa estrecho, en sentido espacial, pero también estrecho de mente, intolerante. La autora juega en la frase con los sentidos espaciales, morales y sexuales de estas palabras (straight = recto y hetero, etc.). *(N. del T.)*

cuestión de la orientación sexual, y finalmente a la orientación del orientalismo como punto de entrada para reconsiderar cómo el racismo «orienta» los cuerpos de formas específicas.

Aunque en este libro sigo el concepto de orientaciones, es importante señalar que comienzo con la fenomenología. Y, sin embargo, incluso en este punto de partida parece que pierdo mi camino. Quizá mi propia orientación hacia la orientación se revela por el estilo del libro, que tiende a alejarse de la filosofía hacia otros temas. Mi escritura se mueve entre el análisis conceptual y la digresión personal. ¿Pero por qué llamar a lo personal una digresión? ¿Por qué lo personal a menudo entra en la escritura como si nos desviara del curso apropiado?

Mi escritura toma desvíos, da vueltas y se mueve de un lado a otro. Como se señaló anteriormente, me volví hacia la mesa por casualidad. En cuanto percibí la mesa en la escritura de Husserl, que se revela solo por un momento, no pude evitar seguir las mesas que me rodean. Cuando sigues las mesas, puedes terminar en cualquier lado. Así que seguí a Husserl en su giro hacia la mesa, pero cuando se apartó de ella, me llevó por el mal camino. Me encontré sentada en mi mesa, en las diferentes mesas que importaban[21] en diferentes momentos de mi vida. ¡Quería tanto lograr que estas mesas fueran importantes! Así que seguí volviendo a las mesas, incluso cuando parecía que la fenomenología había tomado otro rumbo. Irónicamente, fue la aparición de la mesa de Husserl lo que me llevó por este camino, a pesar de que me condujera hacia los objetos que se acumulaban en casa, y al potencial de esta acumulación.

Tal vez mi preferencia por tales giros queer se deba a que no tengo una línea disciplinaria a seguir: fui «educada» entre disciplinas y nunca me he sentido cómoda en los hogares que aportan. Las líneas de las disciplinas son ciertamente una forma de herencia. Por ejemplo, la línea que se pasa de filósofo a filósofo es a menudo paternal: la línea comienza con el padre y es seguida por aquellos que «pueden» tomar su lugar. Creo que sabemos que no «cualquier cuerpo» puede

21. *To matter* significa importar, pero también materializarse. La autora juega con ese doble sentido, que se pierde en castellano (en este caso: «en las diferentes mesas que se materializaban» y luego «¡quería tanto lograr que esas mesas se materializaran!»). *(N. del T.)*

recibir tal herencia o puede convertir lo que recibe en una posesión. Las disciplinas también tienen líneas en el sentido de que tienen una «toma» específica del mundo, una forma de ordenar el tiempo y el espacio a través de las decisiones mismas sobre lo que importa en la disciplina. Tales líneas marcan los límites de las casas disciplinarias, que también marcan a los que «se han pasado de la raya».

Escribo este libro como alguien que no vive dentro de la filosofía; siento que me he pasado de la raya incluso desde mi punto de partida. Es un riesgo leer la filosofía como un no filósofo. Cuando no tenemos los recursos para leer ciertos textos, corremos el riesgo de entenderlos mal, de no devolverlos a la plenitud de las historias intelectuales de donde surgen. Y sin embargo, leemos. La esperanza de un estudio interdisciplinar es que esa incapacidad para devolver los textos a sus historias producirá algo. Por supuesto, no todos los fracasos son creativos. Si no tenemos cuidado con los textos que leemos, si no prestamos atención, entonces no leerlos «correctamente» no servirá para nada. Cuidar implica trabajo, y es trabajo lo que debemos hacer si queremos crear algo más que otro punto en una línea. Debemos recordar que «no volver» exige un acto de seguimiento, tenemos que seguir con algo si vamos a apartarnos de ello. La acción de seguir nos lleva en una dirección diferente, ya que continuamos percibiendo otros puntos.

Comienzo el capítulo 1 explorando el concepto de orientación en fenomenología y, en particular, la relación entre percepción, acción y dirección. Mi tarea en este capítulo es trabajar estrechamente con textos fenomenológicos para desarrollar un enfoque del concepto de orientaciones, que luego analizo con referencia a ejemplos más concretos en los siguientes capítulos. En el capítulo 1 también trato de pensar en cómo los objetos que aparecen dentro de la fenomenología nos muestran que la fenomenología puede ser dirigida en algunas direcciones, en lugar de otras. Usando el marxismo y la teoría feminista, analizo cómo la orientación de la fenomenología hacia la mesa de escribir podría depender de las formas de trabajo que quedan relegadas a un segundo plano. El capítulo 1 estudia cómo las orientaciones espaciales (las relaciones de proximidad y distancia) están configuradas por otras orientaciones sociales, como el género y la clase, que influyen en «qué» aparece, pero que tampoco se dan sin más, ya que son efectos de la repetición de acciones a lo largo del tiempo.

En el segundo capítulo, pregunto más directamente: ¿qué significa la fenomenología queer? En mi respuesta, comienzo señalando que en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty hay momentos queer, momentos donde el mundo aparece «oblicuamente». Merleau-Ponty describe cómo este mundo queer es «reorientado», lo que podemos describir como una perspectiva que se «vuelve vertical». A la luz de la discusión de Merleau-Ponty sobre esos momentos queer, en este capítulo exploro cómo los cuerpos se vuelven heterosexuales [rectos] al «alinearse» con líneas que ya están dadas. Muestro cómo la heterosexualidad obligatoria funciona como un dispositivo de heterosexualización [enderezamiento], que relee los signos del deseo queer como desviaciones de la línea recta [heterosexual]. Propongo que una fenomenología queer podría aportar un acercamiento a la orientación sexual al repensar el lugar del objeto en el deseo sexual, prestando atención a cómo la dirección corporal «hacia» tales objetos afecta la manera en que los cuerpos habitan los espacios y cómo los espacios habitan los cuerpos. Es aquí donde presento la figura de la «lesbiana contingente», donde la contingencia apunta al papel del contacto y el tacto en la generación del espacio y del deseo.

Comienzo el capítulo 3 reflexionando sobre la importancia de «Oriente» en la «orientación», y sugiero que las orientaciones implican la racialización del espacio. Considero cómo el racismo es una historia continua e inacabada; cómo funciona como una forma de orientar los cuerpos en direcciones específicas, lo que afecta la forma en que «ocupan» el espacio. Nos «racializamos» por la forma en que ocupamos el espacio, del mismo modo que podemos decir que el espacio ya está ocupado como efecto de la racialización. También abordo la cuestión de cómo podemos considerar las orientaciones de los cuerpos «en el hogar» que no viven en la blanquitud, para lo cual recurro a mi propia experiencia en el hogar siendo de raza mestiza, con una madre blanca inglesa y un padre paquistaní, y cómo esta genealogía mestiza determinó qué objetos están a mi alcance. Ser mestiza también puede implicar un alejamiento queer de las líneas de la genealogía convencional. Los cuerpos que no despliegan la blanquitud de tales espacios son «detenidos», lo que produce, podríamos decir, efectos desorientadores.

Si pensamos con y a través de la orientación, podemos permitir que los momentos de desorientación se junten, casi como si fueran

cuerpos alrededor de una mesa diferente. Podríamos, en esa reunión, tomar un camino diferente. Los objetos queer pueden llevarnos a los límites mismos de la reunión social, incluso cuando nos reúnen a su alrededor, o incluso cuando nos llevan a reunirnos en una mesa. De hecho, vivir una política de desorientación puede suponer mantener el encanto de las formas de la reunión social.

1. Orientaciones hacia los objetos

> En el percibir (Gewahren) propiamente dicho o en cuanto a tal, estoy vuelto hacia el objeto, por ejemplo, el papel, aprehendiéndolo como esta cosa que existe aquí y ahora. El aprehender es un destacar, todo percepto tiene un fondo empírico. En torno al papel hay libros, lápices, un tintero, etc., en cierto modo también «percibidos», perceptivamente ahí, en el «campo de la intuición».
>
> Edmund Husserl, *Ideas*

La fenomenología a menudo se caracteriza como un «giro hacia» los objetos, que aparecen en su «ser allí» perceptivo como objetos dados a la conciencia. En lugar de ver la conciencia como dirigida hacia sí misma, se entiende como algo que tiene objetos a su vista, como si estuviera conformada por lo que aparece ante ella en «este aquí y ahora». Pero al volverse hacia los objetos, ¿qué aparece realmente en la escritura fenomenológica? Si la fenomenología aprehende lo que se le da a la conciencia, ¿qué se da dentro de la escritura sobre esa aprehensión? O, en términos más simples, ¿qué objetos aparecen dentro de la fenomenología como objetos que el lector, a su vez, puede aprehender?

En la obra *Ideas* de Husserl los objetos sin duda aparecen, aunque no podemos suponer que registren una experiencia, en el sentido de que no podemos suponer que Husserl viera o incluso «pudiera ver» el objeto en el momento de escribir. Como ocurre a menudo en la filosofía, el objeto aparece en el lenguaje del «decir» o «por ejemplo»: es decir, «digamos que veo esto»; o «por ejemplo, yo veo eso». Esas palabras preceden al ejemplo como ilustración y no como anécdota; lo importante no es si esto *realmente* sucedió o no. El objeto no aparece como algo a lo que deberíamos, como lectores, dirigir nuestra atención; no es tanto *una cosa* como una forma de decir algo. Y, sin embargo, los objetos son entendidos en la lectura *como si* el propio Husserl se dirigiera a ellos; el *como si* hace que los objetos no importen «en sí mismos» o incluso «para sí mismos», sino como aquello que la escritura «rodea». Los objetos no conforman un acontecimiento, en el sentido de registrar algo que sucede o está sucediendo, aunque permiten que la fenomenología dé una apariencia de que sí sucede.

Y sin embargo, como señala Husserl, el objeto que se «destaca» o aparece como algo evidente y singular, es «el papel», descrito anteriormente como «este papel blanco» (p. 116). El objeto es un objeto que uno imagina que «podría habría estado» delante de Husserl en el momento de escribir, o incluso que «debe haber estado» antes que él, si el escrito iba a escribirse. Sabemos lo suficiente sobre el «momento» de la escritura de Husserl para saber, por ejemplo, que lo que tenía delante era un papel en lugar de una pantalla. Por supuesto, el papel que Husserl podría aprehender no es accesible al lector. El papel solo puede estar «desaparecido» dado que primero es aprehendido como un objeto en la escritura, que a su vez depende de la accesibilidad de papel. Este papel vincula el libro que leo *como* el libro de Husserl, y no era accesible o no había sido «arrojado» al mundo de Husserl como lo que se le podía aparecer a él. Este papel, que no le fue entregado, debe, sin embargo, serle entregado para que me sea entregado a mí el escrito de Husserl. Leo un escrito impreso sobre papel, y *sobre* el papel leo *acerca* del papel que es aprehendido por Husserl. El papel está también «en» la escritura, y por lo tanto la escritura está «alrededor» del papel. Alrededor del papel hay otros objetos, que no están destacados y que forman el «fondo» sobre el cual y por medio del cual aparece el papel. Estas son nuevamente herramientas de escritura: tintero, libros y lápices. El campo de la intuición de fondo, sobre el cual el objeto aparece como objetivo (el papel) proporciona a Husserl las «cosas» para escribir, los materiales mismos de los cuales nace su fenomenología.

¿Cómo se hace «materia» el papel?[1] ¿Cómo funciona la orientación del papel, que está «sobre» el escritorio, también como un dispositivo de orientación, que muestra la «dirección» de la fenomenología y también la lleva en una determinada dirección? En este capítulo, analizo el concepto de orientación profundizando en el trabajo sobre los objetos realizado por Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty, así como también por Marx. Al reflexionar específicamente sobre «la mesa» como un objeto que importa [se materializa] dentro de la fenomenología, también propongo una explicación del género como orientado. Mi objetivo no es desarrollar una fenomenología de la diferencia

1. Juego de palabras con *matter* (materia e importar). *(N. del T.)*

sexual, dado que esto ya ha sido hecho de forma convincente por filósofas feministas (ver Beauvoir, 1989; Young, 1990, 2005; Heinämaa, 2003; Fisher y Embree, 2000). En cambio, muestro cómo la fenomenología se enfrenta a una dirección determinada, que depende de relegar otras «cosas» al trasfondo, para analizar cómo la fenomenología puede estar marcada por el género como una forma de ocupación.

Objetos de percepción

La afirmación radical que la fenomenología hereda de la psicología de Franz Brentano es que la conciencia es intencional: está dirigida hacia algo. Esta afirmación vincula inmediatamente la cuestión del objeto con la de la orientación. Primero, la conciencia misma está dirigida u orientada hacia los objetos, que es lo que le da a la conciencia su dimensión «mundana». Si la conciencia trata de cómo percibimos el mundo «que nos rodea», entonces la conciencia también está encarnada, es sensible y está situada. Esta tesis no funciona simplemente como una tesis general, sino que también puede ayudarnos a mostrar cómo los cuerpos están dirigidos hacia algunas direcciones y no hacia otras, como una forma de habitar o vivir en el mundo.

Nos volvemos hacia las cosas. Tales cosas crean una impresión en nosotros. Las percibimos como cosas en la medida en que están cerca de nosotros, en la medida en que compartimos una residencia con ellas. La percepción, por lo tanto, implica orientación; lo que se percibe depende de dónde nos encontremos, lo que nos da una cierta percepción de las cosas. Merleau-Ponty señala este punto directamente cuando sugiere que «la palabra percepción indica una dirección más que una función primitiva» (1962, p. 12). La percepción es una forma de enfrentarse a algo. Puedo percibir un objeto solo en la medida en que mi orientación me permite verlo (debe estar lo suficientemente cerca de mí, lo que a su vez significa que debo estar lo suficientemente cerca de él), y al verlo, de esta forma o de aquella, se convierte en un «eso», lo que significa que ya he tomado una orientación hacia él. El objeto es un efecto del «hacia»; es la cosa hacia la que me dirijo y que al estar situada como una cosa, como si fuera algo o un otro para mí, me lleva en algunas direcciones en vez de en otras.

Por ejemplo, digamos que percibo algo ante mí. Al percibir el objeto como un objeto, percibo el objeto *de cierta manera*, como si fuera una especie de cosa. Percibir un objeto implica una forma de aprehender ese objeto Así que no es solo que la conciencia esté dirigida hacia los objetos, sino también que tomo diferentes direcciones hacia los objetos: me pueden gustar, puedo admirarlos, odiarlos, etc. Al percibirlos de esta forma o de aquella, también tomo una posición sobre ellos, *lo que a su vez me da una posición*. Podría percibir un objeto como bello, por ejemplo. Esa percepción afecta lo que hago: si tengo esta impresión, entonces podría coger el objeto, o acercarme a él, e incluso traerlo más cerca de mí. Las orientaciones implican direcciones hacia objetos que afectan lo que hacemos y cómo habitamos el espacio. Nos movemos hacia los objetos y los alejamos de ellos según las emociones que nos producen. Para Husserl, la interpretación del objeto como algo que tiene esta propiedad o aquella es un acto secundario que implica lo que él llama una «doble dirección» (1969, p. 122). Primero, me oriento hacia un objeto (estoy frente a él), y luego tomo una dirección hacia él (por ejemplo, podría o no admirarlo). Mientras que la direccionalidad puede ser doble, esta «duplicidad» no implica necesariamente una secuencia en el tiempo: al ver el objeto ya lo aprehendo de cierta manera, como un «eso» concreto que tiene cualidades que podrían atraerme o repelerme, o incluso dejarme indiferente, lo cual podría afectar a cómo «eso» entra en mi visión, y si permanece en ella o pasa inadvertido.[2] Girarse hacia un objeto «me» gira en esta dirección o en aquella, aunque ese «giro» no implique un acto consciente de interpretación o juicio.

Podríamos preguntarnos, entonces, ¿hacia dónde se gira Husserl? Si Husserl se vuelve hacia ciertos objetos en su escritura, ¿qué nos dice esto *a su vez*[3] sobre su fenomenología? Comencemos donde él comienza en su primer volumen de *Ideas*, que es con el mundo tal como se da «desde el punto de vista natural». Tal mundo es el mundo

2. Ver mi modelo sobre ese deslizamiento entre sensación, percepción y juicio en *La política cultural de las emociones* (2004a, pp. 24-25). Aquí propongo un replanteamiento de las «impresiones» considerando cómo los objetos «crean impresiones sobre los cuerpos» y cómo estas impresiones implican contacto (con objetos) e intencionalidad (sobre los objetos). Para un resumen más detallado, ver la introducción de este libro.
3. Juego de palabras con *in turn*, que significa «a su vez», y «giro». *(N. del T.)*

«en» el que estamos, como el mundo que tiene lugar a nuestro alrededor. «Soy consciente de un mundo, diseminado en el espacio interminablemente» (1969, p. 101). Este mundo no está simplemente disperso; más bien, ya ha tomado ciertas formas, que son la forma misma de lo que es «más o menos familiar»: como Husserl afirma: «Para mí están ahí objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén presentes, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente «sé» que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia» (p. 101).

El mundo familiar comienza con la mesa de escritura, que está en «la habitación»: podemos nombrar esta habitación como el estudio de Husserl o como la habitación en la que escribe. *Es desde aquí desde donde el mundo se despliega.* Comienza con la mesa de escritura y luego se dirige a otras partes de la sala, las que están, por así decirlo, detrás de él. Para hacer este giro, podemos suponer que tendría que darse la vuelta para ver lo que está detrás de él. Pero, por supuesto, Husserl no necesita darse la vuelta ya que «sabe» lo que está detrás de él. Y, sin embargo, su mente peregrina, como si los pensamientos fueran acciones que exigieran que él se girara para ver o «atender» lo que está detrás de él. El verbo «peregrinar» nos ayuda a rastrear el significado de «atención» como un modo de «girarse hacia». «Peregrinar» puede significar vagar sin una dirección precisa, ir sin rumbo, tomar una dirección sin intención o control, apartarse de un camino, o incluso desviarse de una conducta o creencia. Entonces, Husserl, cuando presta atención a lo que está detrás de él, se está desviando de su curso correcto. El detrás es aquí el «punto» de desviación, de modo que cuando Husserl considera lo que está detrás de su espalda, está desviando su atención de lo que tiene enfrente.

Se nos recuerda que lo que podemos ver en primer lugar depende de qué camino tenemos delante. Lo que llama nuestra atención depende también de la dirección que tenemos delante. Las cosas que están detrás de Husserl también están detrás de la mesa que tiene delante: es «autoevidente» que está de espaldas a lo que está detrás de él. Incluso

podríamos decir que es ese detrás el que convierte a «la espalda» en el plano de fondo. Me pregunto si una fenomenología queer podría ser aquella que tuviera sí la espalda, que mirara «detrás» de la fenomenología, que vacilara ante la visión de la espalda del filósofo. Habiendo comenzado aquí, con lo que está enfrente de su frente y detrás de su espalda, Husserl luego se dirige a otros espacios, que él describe como habitaciones, y que él «sabe» que están allí en la medida en que ya le vienen dadas como lugares por la memoria. Estas otras salas son copercibidas: es decir, no están diferenciadas y no captan su atención, incluso cuando las recuerda para el lector. Nos son accesibles solo como características de fondo de este paisaje doméstico.

La escritura de Husserl me impresiona cuando ofrece esta visión de la domesticidad de su mundo. Cuánto anhelo que él viva allí deteniéndose en los pliegues de los materiales que lo rodean. Cuánto anhelo escuchar sobre los objetos que se concentran a su alrededor, como «cosas» con las que hace «cosas». No es un interés por la biografía, o incluso por una intimidad imposible con un escritor que ya no está con nosotros. Es, más bien, un deseo de leer acerca de la particularidad de los objetos que se concentran alrededor del escritor. También es un deseo de imaginar la filosofía como si empezara aquí, con la pluma y el papel, y con el cuerpo del filósofo, que escribe en la medida en que está «en casa» y en la medida en que el hogar proporciona un espacio en el que hace su trabajo.

Sí, estamos invitados, al menos temporalmente, a imaginar el mundo que es su hogar; para darle una cara y una forma. Veo su escritorio en la esquina. Lo veo en su escritorio, inclinado, escribiendo, presionando la pluma sobre el papel, creando las líneas que hacen que estas impresiones estén a mi alcance. Veo una silla de cuero a un lado. Tengo esa imagen, ya tengo esa impresión en mente. El estudio, la sala dedicada a la escritura o a otras formas de contemplación, evocan una imagen muy vívida de un dominio masculino en la parte frontal de la casa. Imagino los muebles (oscuros, pulidos), los materiales (cuero, madera), y la sensación de la habitación (grave, intensa), aunque sé que no sé y no sabré cómo organizaba su habitación. Sus palabras ayudan a crear estas impresiones. Pero mi impresión de este estudio no comienza con las palabras escritas en ese papel. Mis impresiones se ven afectadas por otros libros que he leído en mi propia genealogía literaria, especialmente la escritura de mujeres del si-

glo XIX, que está saturada de imágenes del espacio doméstico. El estudio, el salón, la cocina: estas salas proporcionan los escenarios para el drama; son donde pasan las cosas.

El hogar familiar proporciona, por así decirlo, el fondo sobre el cual aparece un objeto (el escritorio) en el presente, frente a Husserl. Por lo tanto, el hogar familiar solo se *copercibe* y le permite al filósofo hacer su trabajo. Este lugar familiar, el hogar familiar, también es un mundo práctico: «En su forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la "mesa" con sus "libros", "el vaso', el "florero", el "piano", etc.» (1969, p. 103). Si Husserl está de cara al escritorio, esta «dirección» también nos muestra la naturaleza del trabajo que hace para ganarse la vida. Es la mesa, con sus libros, la que primero capta su atención. Como Diana Fuss nos recuerda, «el teatro de la composición no es un espacio vacío sino un lugar animado por los aparatos, los momentos, las máquinas, los libros y los muebles que enmarcan cualquier trabajo intelectual» (2004, p. 1).

Los objetos que aparecen primero como «más y menos conocidos» funcionan como signos de orientación: estar orientado hacia la mesa de escritura puede garantizar que habites ciertas habitaciones y no otras, y que hagas algunas cosas y no otras. En las siguientes secciones abordaré el significado de este ejemplo en términos de «hacer cosas» y de «habitar espacios». Estar orientado hacia la mesa de escritura no solo relega otras habitaciones de la casa al fondo, sino que también puede depender del *trabajo realizado para mantener el escritorio despejado*. El escritorio que está despejado está listo para escribir. Podríamos incluso considerar el trabajo doméstico que debe haber tenido lugar para que Husserl se dirija al escritorio, y escriba sobre la mesa, y mantenga esa mesa como el objeto de su atención. Podemos aprender aquí de la larga historia de estudios feministas sobre la política del trabajo doméstico: sobre cómo las mujeres, como esposas y sirvientas, hacen el trabajo requerido para que esos espacios estén disponibles para los hombres y el trabajo que realizan (Gilman, 2002).[4]

4. Podríamos aquí reivindicar incluso una filosofía del trabajo doméstico, que pondría en ese trabajo el centro de atención, como una orientación específica del cuidado de objetos que ya están presentes en la casa. El trabajo doméstico ya aparece en la obra de Bachelard *La poética del espacio*, pero en una forma que suspende el «trabajo» del trabajo doméstico: «En cuanto se introduce un fulgor de conciencia en el gesto maquinal, en cuanto se hace fenomenología lustrando un mueble viejo, se sienten nacer, bajo

Mantener una orientación hacia el escritorio podría depender de tal trabajo, mientras que borra los signos de ese trabajo, como signos de dependencia. En la crítica de Ruth Madigan y Moira Munro a la casa de la ciudad, observan cómo su diseño interior «reflejaba la jerarquía interna de la familia burguesa con el dominio público "masculino" en el frente de la casa, y el dominio privado "femenino" relegado a la parte trasera» (1990, p. 7). Lo que está detrás de la espalda de Husserl, lo que no mira, podría ser la parte trasera de la casa: el espacio femenino dedicado al trabajo del cuidado, la limpieza y la reproducción. Tal trabajo a menudo se experimenta como «la falta de tiempo libre» (Davies, 2001, p. 141); por ejemplo, la falta de tiempo propio o para la contemplación. ¿En qué medida la filosofía depende de la ocultación del trabajo doméstico y del tiempo de trabajo que se necesita para reproducir los «materiales» mismos del hogar?

Es interesante observar, por ejemplo, que en los escritos de Husserl, lo conocido se desliza hacia lo familiar; el hogar es un hogar familiar, una residencia habitada por niños y niñas. Están en el cenador, nos cuenta. Los niños evocan lo familiar solo por estar «allá», por estar a distancia del filósofo que al escribir «sobre» ellos está haciendo su trabajo. Están fuera de la casa pero también forman parte de su interior, cerca del «balcón», que marca «el borde», una línea entre lo que está dentro y lo que está fuera. En cierto modo, los niños que están «allá» señalan lo que es accesible a través de la memoria o incluso del conocimiento habitual: se sienten como si estuvieran allí, detrás de él, incluso si no son vistos por él en este momento del tiempo. Los niños pueden estar en el fondo porque otras personas (esposas, madres, niñeras) se preocupan por ellos. No le distraen de su trabajo.

---

la dulce rutina doméstica, impresiones nuevas. La conciencia lo rejuvenece todo. Da a los actos más familiares un valor de iniciación. Domina la memoria. ¡Qué asombro volver a ser realmente el autor del acto rutinario! Así, cuando un poeta frota un mueble —aunque sea valiéndose de tercera persona—, cuando pone con el trapo de lana que calienta todo lo que toca, un poco de cera fragante en su mesa, crea un nuevo objeto, aumenta la dignidad humana de un objeto, inscribe dicho objeto en el estado civil de la casa humana» (1994, p. 67). Bachelard introduce el trabajo doméstico en su fenomenología solo fijándose en la creatividad que hay «bajo» el trabajo, en vez de prestar atención a la forma del trabajo. Podemos imaginar que esta lectura romántica del trabajo doméstico es más aceptable cuando este no es una tarea obligatoria. Ver Morley, 2000; Sibley, 1995 y Bowlby, 1995 para las críticas de lo que Sibley llama «la alegre fenomenología del hogar de Bachelard» (p. 94).

Podemos pensar, en otras palabras, en el trasfondo no simplemente en términos de lo que está alrededor de lo que tenemos delante, como lo «débilmente percibido», sino como lo que es producido por actos de relegación: algunas cosas quedan relegadas a un segundo plano para *mantener* una cierta dirección; en otras palabras, para mantener la atención en lo que se tiene delante. La percepción implica tales actos de relegación, que se olvidan en la preocupación por lo que se tiene delante. Podemos plantear una pregunta simple: ¿Quién está ante el escritorio? ¿El escritorio tiene una cara, que apunta hacia algunos cuerpos en lugar de otros? Si tales actos de estar enfrente dependen de relegar a los niños o a otras personas a cargo a un segundo plano, entonces la respuesta a esta pregunta no implicaría simplemente un enfoque biográfico, sino que consideraría cómo otras formas de orientación social afectan la forma en que los cuerpos llegan a la mesa. Podríamos leer a Husserl junto a otros escritores que han escrito sobre la escritura. Consideremos el relato de Adrienne Rich sobre escribir una carta:

> Desde los años cincuenta y principios de los sesenta, recuerdo un ciclo. Comenzó cuando cogí un libro o comencé a tratar de escribir una carta... El niño (o los niños) podría estar absorto en sus cosas, en su propio mundo de sueños; pero en cuanto me veía deslizándome hacia un mundo que no lo incluía, venía a tirar de mi mano, pedía ayuda, golpeaba las teclas de la máquina de escribir. Y yo sentía sus deseos en ese momento como fraudulentos, más bien como un intento de impedirme vivir incluso durante quince minutos como yo misma (Rich, 1991, p. 23).[5]

Podemos ver desde el punto de vista de esta madre, que es también una escritora, una poeta y una filósofa, que prestar atención a los objetos de la escritura, estar delante de esos objetos, se vuelve imposible: los niños, aunque estén detrás de ti, literalmente te sacan de tu espacio. Esta pérdida de tiempo para escribir se siente como una pérdida de tu propio tiempo, dado que debes volver al trabajo de prestar atención a los niños. La atención implica una economía política, o una distribución desigual del tiempo de atención entre quienes llegan al escritorio, que afecta lo que pueden hacer una vez que han llegado allí

5. Mi agradecimiento a Imogen Tayler, que me dio a conocer esta cita y después me animó a pensar más sobre cómo las madres podrían haber tenido una relación diferente con las mesas de escribir y por tanto con el cuerpo de la filosofía.

(y por supuesto, muchas personas ni siquiera lo logran). Para algunos, tener tiempo para escribir —que significa tiempo para ponerse ante los objetos sobre los que se escribe— se convierte en una orientación imposible, debido al trabajo continuo en otras tareas, que literalmente los separa de allí. Entonces, poder mantener nuestra orientación hacia la mesa de escritura depende de otras orientaciones, que afectan lo que podemos observar en cualquier momento dado en el tiempo.

Cuando leemos los objetos que aparecen en el texto de Husserl, entendemos que estar orientado hacia algunos objetos y no hacia otros implica una orientación más general hacia el mundo. Los objetos a los que dirigimos nuestra atención revelan la dirección que hemos tomado en la vida. Otros objetos, y de hecho otros espacios, son relegados al fondo; son solo copercibidos. Esta relegación de las partes que no se ven y de las habitaciones al fondo, como el límite de lo familiar, que no es objeto de atención, es seguida por un segundo acto de relegación. Porque aunque Husserl dirige nuestra atención a estas otras habitaciones, *aunque solo sea como el fondo de su escritorio*, también sugiere que la fenomenología debe «poner entre paréntesis» o dejar de lado lo que parece objetivo, lo que es accesible por la percepción ordinaria. Propone que, si la fenomenología es ver la mesa, debe verse «sin» la actitud natural, que nos mantiene dentro de lo familiar —de hecho, dentro del espacio ya «decidido» como «lo que es» el hogar familiar.

Así que este giro hacia los objetos dentro de la fenomenología (que como vemos trata de algunos objetos y no de otros) no trata de las características de tales objetos, que podemos definir en términos de tipología, el tipo de objetos que son, o por su función, que nombra no solo la «tendencia» de los objetos, lo que hacen, sino también lo que nos permiten hacer: el papel (en el que escribo), el lápiz (con lo que escribo), etc. El carácter social y familiar de los objetos es «puesto entre paréntesis» por Husserl, como lo visto por la actitud natural, una actitud que a su vez es heredada por el psicologismo y que da por sentado lo que le viene dado al sujeto como obvio (Husserl, 1969, p. 16). La actitud natural no «ve el mundo», ya que da por sentado lo que aparece; lo que aparece desaparece rápidamente bajo la manta de lo familiar. En un mundo así, todo está orientado a mi alrededor, es accesible y me es familiar (Schutz y Luckmann, 1974, p. 4). Ver el papel, por ejemplo, simplemente como el material sobre el que se puede escribir (el papel es papel blanco, incluso papel en blanco, como lo que

está *listo* para que escriba sobre él), no sería percibir el papel *como un objeto*. La fenomenología, en la formulación de Husserl, solo puede llegar a ser una filosofía principal si suspende todo lo que se considera como una actitud natural, no a través de la duda cartesiana sino a través de una manera de percibir el mundo «como si» no asumiéramos su existencia tomando algunas formas en lugar de otras (1969, pp. 107-110). Si los objetos de la fenomenología son objetos domesticados, es decir, objetos que uno imagina como «accesibles» dentro del espacio familiar proporcionado por el hogar, entonces no se permite que se revele la domesticidad del entorno. O, si aparecen signos de domesticidad, también desaparecen rápidamente, y aparentemente así debe ser si la fenomenología quiere hacer su trabajo.

Este mundo doméstico, que rodea al filósofo a medida que desplaza su atención «hacia atrás» desde el espacio en el que escribe, debe «dejarse de lado» o incluso «hacerse a un lado», a su vez, cuando se gira hacia los objetos como objetos de percepción. Es este mundo, que le es familiar, lo que parece objetivo en forma de familiaridad. ¿Qué significa suponer que poner entre paréntesis puede «trascender» el mundo familiar de la experiencia? Tal vez poner entre paréntesis no significa trascender, incluso si dejamos algo de lado. Seguimos dependiendo de lo que ponemos entre paréntesis; de hecho, la actividad de poner entre paréntesis puede sustentar la fantasía de que «lo que dejamos de lado» puede ser trascendido en primer lugar.[6] El acto de «dejar de lado» también podría confirmar la fantasía de un sujeto que es trascendente, que se coloca por encima del mundo contingente de la materia social, un mundo que diferencia objetos y sujetos según cómo van apareciendo. Podríamos cuestionar no solo los aspectos formales del paréntesis (que crea la fantasía de que podemos actuar sin eso que dejamos a un lado), sino también el contenido de lo que está entre paréntesis, «lo que» se «deja de lado». Lo que se «deja de lado», podríamos decir, es el propio espacio de lo familiar, que es también lo que despeja la mesa del filósofo y le permite hacer su trabajo.

6. Esto es una manera de recordar la crítica de Heidegger (2002) y Gadamer (1995) a la fenomenología de Husserl sobre la base de que esta asume que se puede percibir un objeto sin la mediación de presuposiciones, o que podemos simplemente dejarlas aparte. En otras palabras, abandonar la fantasía de los paréntesis lleva la fenomenología hacia la hermenéutica, con su énfasis en la interpretación como una instancia que da forma a lo que se ha aprehendido en primer lugar.

Los objetos que aparecen dentro de la fenomenología también desaparecen en el «traspaso» de lo que se da como familiar (primero se le da un nombre al papel, y luego se convertiría en algo más que *eso*, como si fuera *eso*, luego estaría escribiendo sobre el papel, en lugar de verlo). Esta desaparición de los objetos familiares podría suponer algo más que la desaparición del objeto. El escritor que hace el trabajo de la filosofía podría desaparecer, si queremos borrar los signos de «dónde» trabaja. Las filósofas feministas nos han mostrado cómo se evidencia la masculinidad de la filosofía en la desaparición del sujeto bajo el signo de lo universal (Bordo, 1987; Irigaray, 1974; Braidotti, 1991). La masculinidad también puede ser evidente en la desaparición de la materialidad de los objetos, al poner entre paréntesis los materiales a partir de los cuales, y sobre los cuales, se escribe la filosofía, como una forma de aprehender el mundo.

Podríamos llamar a esto la fantasía de una filosofía «sin papel», una filosofía que no depende de los materiales sobre los que está escrita. Como dice Audre Lorde: «Un habitación propia puede ser la necesidad de escribir en prosa, pero también pueden ser montones de papel, una máquina de escribir y mucho tiempo» (1984, p. 116). La fantasía de una filosofía sin papel puede entenderse como algo crucial no solo para la naturaleza marcada por el género de la ocupación de la filosofía sino también para la desaparición de la economía política, de los «materiales» de la filosofía así como de su dependencia de las formas de trabajo, tanto domésticas como de otro tipo. En otras palabras, el trabajo de escribir podría desaparecer junto con el papel. El papel aquí importa, tanto como objeto sobre el que se escribe la escritura, como condición de posibilidad para ese trabajo. Si la suspensión de la actitud natural, que se ve a sí misma como viendo más allá de lo familiar, o incluso viendo a través de ello, implica *dejar el papel a un lado*, entonces eso puede suponer la ocultación del trabajo de la filosofía, así como del trabajo que permite a la filosofía tomarse su tiempo. En lugar de considerar lo familiar como aquello que debe suspenderse para poder ver, podemos considerar qué es «eso» que «pasamos por alto» cuando vivimos dentro de lo familiar.[7] Entonces miraríamos a lo

7. Para algunos críticos esta investigación sobre el mundo de la familia es exactamente lo que promete la fenomenología. Bourdieu, por ejemplo, sugiere que la fenomenología «busca hacer explícita la verdad de la experiencia primaria del mundo so-

que hacemos con las cosas, a cómo la llegada de las cosas puede estar determinada por el trabajo que hacemos, en lugar de dejar de lado lo que hacemos.

Volvamos a la mesa. Husserl comienza de nuevo retomando el tema de la mesa. Ha dejado de lado la mirada de saber de la actitud natural, que vería la mesa como un escritorio, en esta habitación, en esta casa, en este mundo. ¿Cómo aparece el objeto cuando ya no es familiar? Él lo describe así: «Partamos de un ejemplo. Viendo seguido esta mesa, dando vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea de posición en el espacio, tengo continuamente la conciencia del estar ahí en persona esta una y misma mesa, como algo que permanece de suyo completamente inalterado» (1969, p. 130).

Podemos ver aquí cómo Husserl se gira hacia «la mesa» como un objeto mirando hacia ella, en lugar de inspeccionarla detenidamente. El escritorio, si queremos seguir esta línea, no se vería (aunque lo tengamos delante, está en el fondo como algo más o menos más familiar). Para Husserl, ver la mesa significa *perder de vista su función*. El paréntesis significa que «esta mesa» se convierte en «la mesa». Al comenzar con la mesa, por sí sola, el objeto aparece entonces igual a

---

cial, por ejemplo, todo lo que se inscribe en la relación de la *familiaridad* con el entorno familiar, la aprehensión no cuestionada del mundo social que, por definición, no se refleja en sí mismo y excluye la cuestión de las condiciones de su propia posibilidad» (1977, p. 3; ver también Schutz, 1970). Pero si lo familiar se define como «lo que no se refleja en sí mismo», entonces lo que esta versión de la fenomenología tiene a la vista es algo que es diferente a lo familiar. Sin embargo, las últimas obras de Husserl, especialmente *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde trata sobre el «cerca», o lo que puede alcanzarse en el «mundo de la vida», suponen una reorientación de su fenomenología hacia lo familiar, hacia la apariencia de las cosas que aparecen en casa. Hay que destacar que este trabajo hace un énfasis importante en el papel de la corporalidad y de la intersubjetividad, que es recogido por Merleau-Ponty. Husserl lo expresa así: «Desde el punto de vista del mundo de la vida eso quiere decir que un cuerpo, que de antemano se puede elucidar con su sentido de experiencia por sus propias características esenciales, es siempre al mismo tiempo un cuerpo, en su ser-así, bajo «circunstancias» particulares. Primero: pertenece a la estructura más general del mundo de la vida que el cuerpo tenga, por así decir, sus hábitos de ser en el ser-así, que pertenezca a un tipo que es conocido o, que si es «nuevo» para nosotros, aún esté por conocerse, un tipo en el que las características explicables tienen su pertenencia común de forma típica. Pero de la tipología formal del mundo de la vida también forma parte que los cuerpos tengan una forma típica de estar juntos, en la coexistencia (ante todo en un campo perceptivo dado) y en sucesión» (170: 158). Ver Steinbock, 1995 para un excelente análisis de este «mundo hogareño» en la última filosofía de Husserl y cómo esta se desplaza hacia una fenomenología de «generatividad».

sí mismo. No es que la identidad del objeto se pueda captar a primera vista. Husserl se mueve alrededor de la mesa, cambiando su posición. Para que tal movimiento sea posible, la conciencia debe fluir: no debemos ser interrumpidos por otros asuntos. Este flujo de conciencia es posible por tener el tiempo y el espacio para prestar atención a la mesa. Poniendo ese punto a un lado (podemos insistir sobre algún punto, también, después de todo), podemos seguir su mirada. Aprehender la mesa como un objeto significa que debo caminar a su alrededor y acercarme a ella como si no la hubiera conocido antes; verla *como un objeto* significa no describir la mesa como algo que ocupa un orden familiar, como el escritorio o cualquier otro tipo de mesa. Tal conocimiento biográfico o práctico debe estar entre paréntesis, lo que Husserl describe como «poner fuera de la acción» (1969, p. 110). Y al ponerla entre paréntesis, no veo la mesa como mi campo de acción, sino más bien la veo como un objeto, *como si* no la conociera de antemano o ni siquiera supiera qué hacer con ella. No «la» veo con una mirada, sino solo como una serie de perfiles de «ella», que sin embargo me permiten plantear «eso» como más de lo que veo con una simple ojeada. Como explica Husserl:

> Cierro los ojos. Mis sentidos restantes no están en relación con la mesa. Ahora no tengo de ella ninguna percepción. Abro los ojos y tengo de nuevo la percepción. ¿La percepción? Seamos más exactos. Al retornar, no es, en ninguna circunstancia, individualmente la misma. *Solo la mesa es la misma*, en cuanto tengo de ella conciencia como idéntica en la conciencia sintética que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La cosa percibida puede existir sin percibirla, sin ni siquiera tener conciencia potencial de ella (en el modo de la inactualidad antes descrita): y puede existir sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el fluir constante de la conciencia y ella misma es un fluir constante: constantemente se convierte el ahora de la percepción en la conciencia de lo pasado hace un instante que le sigue sin solución de continuidad a la vez que destella un nuevo ahora, etc. (p. 130; énfasis añadido).

Este argumento sugiere que la mesa como objeto se da como «lo mismo», como una entrega que «contiene» o que está conformada por el «flujo» de la percepción. De hecho, esta es precisamente la idea central de Husserl: el objeto adquiere una intención por medio de la percepción. Como dice Robert Sokolowski, «cuando percibimos un obje-

to, no solo tenemos un flujo de perfiles, una serie de impresiones; en y a través de todos ellos, tenemos un objeto y el mismo objeto que se nos ha dado, y la identidad del objeto está destinada y dada» (2000, p. 20). La «intención» del objeto a través del cual se convierte en algo más que solo una impresión implica, en términos de Husserl, conciencia sintética, es decir, la conexión de la nueva impresión con lo que ha sucedido antes, en la forma de una «recolección» activa o síntesis. Es significativo que el objeto se convierta en un objeto de percepción solo a partir del trabajo de recolección, de modo que lo «nuevo» existe en relación *con lo que ya ha sido recogido por la conciencia*: cada impresión está vinculada a la otra, de modo que el objeto se convierte en algo más que el perfil que es accesible en cualquier momento.

Por todo ello, la historia de la identidad del objeto implica el espectro de la ausencia y de la no presencia. Porque a pesar de la autoidentidad del objeto, no lo veo como «el sí-mismo». Nunca lo veo como tal; lo que «ello es» no puede ser aprehendido ya que *no puedo ver la mesa desde todos los puntos de vista a la vez*. La necesidad de moverse alrededor del objeto, para capturar algo más que su perfil, muestra que el objeto no me es accesible, por eso debe ser supuesto. Es una mesa, así que no me sorprende caminar a su alrededor, y desde cada vista, ver un perfil que coincida con lo que espero ver. Puede tener cuatro patas o una superficie de madera, todas las cosas que puedo esperar que tenga si es una mesa.

La identidad de la mesa solo puede ser supuesta. Husserl hace entonces una afirmación extraordinaria: *solo la mesa sigue siendo la misma*. Esto es, en parte, extraordinario ya que se supone que todas las demás cosas fluctúan. La mesa es lo único que mantiene su lugar en el flujo de la percepción. Esto ya hace que la mesa sea un objeto bastante queer (como explicaré en la conclusión de este libro). Podemos tomar lo más potente de esa la tesis de la suposición de Husserl y sugerir que la identidad de la mesa es espectral: la mesa solo es la misma porque hemos hecho aparecer los lados que faltan. O, incluso podemos decir que *hemos hecho aparecer su detrás*. Quiero explicar lo que «falta» cuando «echamos en falta» la mesa en la espectralidad de la historia, lo que falta puede estar detrás de la mesa en otro sentido: lo que está detrás de la mesa es lo que ya debe haber sucedido para que la mesa llegue.

Objetos que llegan

Como se señaló anteriormente, la fenomenología para Husserl significa aprehender el objeto como si no fuera conocido, para poder prestar atención al flujo de la percepción en sí mismo. Lo que muestra este flujo de percepción es la parcialidad de la ausencia y de la presencia: lo que no vemos (por ejemplo, la parte posterior y la parte trasera del objeto) está oculto a la vista y solo puede ser supuesto. La parcialidad de la percepción no es solo acerca de lo que no está a la vista (por ejemplo, el frente y la parte posterior del objeto), sino también lo que está «a su alrededor», que podemos describir como el fondo. La figura «figura» en la medida en que el fondo está y no está a la vista. Elegimos este objeto solo cuando desplazamos otros objetos hacia los bordes o «límites» de la visión.

Husserl sugiere que habitar en lo familiar hace que las «cosas» se conviertan en fondos para la acción: están ahí, pero están ahí de tal manera que yo no los veo. El fondo es una «*profundidad o borde de realidad indeterminada vagamente aprehendida*» (1969, p. 102). Así podemos ver que, aunque Husserl esté frente a su escritorio, esto no significa que la mesa sea percibida como un objeto. Aunque la mesa está delante de él, también podría estar en un segundo plano. Es posible que ni siquiera «veamos» el escritorio cuando escribimos en él. Mi explicación de la sección anterior, por lo tanto, necesita alguna aclaración: incluso cuando Husserl está frente al escritorio, de esto no necesariamente se deduce que la mesa esté «frente» a él. Lo que está enfrente de nosotros también puede ser parte del fondo, lo que sugiere que el fondo puede incluir objetos más o menos próximos. No es casual que cuando Husserl lleva «la mesa» al frente el escritorio desaparece. Estar orientado hacia el escritorio podría incluso proporcionar la condición de posibilidad de su desaparición.

La aproximación de Husserl al fondo como lo que es «inadvertido» en su «ser allí» o «familiaridad» es extremadamente útil, incluso si pone lo familiar a un lado. Nos permite entender cómo lo familiar toma forma al pasar desapercibido. Quiero aquí ampliar su modelo pensando en el «fondo» de la mesa de escritura en otro sentido. Husserl analiza cómo esta mesa podría estar *en* el fondo, así como también el fondo que está *alrededor* de la mesa, cuando «ella» aparece a la vista. Quiero tener en cuenta que la mesa en sí puede *tener* un fondo.

El fondo se entenderá como lo que debe existir para que algo aparezca. Podemos recordar los diferentes significados de la palabra «fondo». Un fondo puede referirse al «suelo o a las partes situadas en la parte posterior» (como las habitaciones en la parte posterior de la casa), o a las partes de la imagen representadas en una distancia, que a su vez permite que lo que está «en» el primer plano adquiera la forma que tiene, como una figura u objeto. Ambos significados apuntan a la «espacialidad» del fondo. También podemos pensar que el fondo tiene una dimensión temporal.[8] Cuando contamos una historia sobre alguien, por ejemplo, podríamos dar información sobre sus antecedentes: este significado de «antecedentes» se referiría a «lo que está atrás», donde «lo que está atrás» se refiere a lo que está en el pasado o lo que sucedió «antes». Podríamos hablar también de «antecedentes familiares», que se referirían no solo al pasado de un individuo, sino también a otros tipos de historias, que configuran la llegada de un individuo al mundo, mediante lo cual «la familia» se convierte en un hecho social (véase el capítulo 2). De hecho, los acontecimientos pueden tener antecedentes: un antecedente es lo que explica las condiciones de emergencia o la llegada de algo como la cosa que aparece para estar en el presente.

Entonces, si la fenomenología es prestar atención al fondo, podría hacerlo explicando las condiciones de emergencia de algo, que no

8. Husserl aborda la temporalidad del fondo por medio de la noción de «horizonte interno», que desarrolla a lo largo del corpus de su obra. El «ahora» de la percepción supone retención: supone el «recién pasado», que está «antes» del «ahora» pero que es representado como «antes» solo en el «ahora». Esto nos recuerda que la intencionalidad (ser dirigido hacia algo que no se revela «de una vez») supone una compleja temporalidad, donde el presente ya se sobrepasa a sí mismo: «aunque me detenga en la percepción, aun así sigo teniendo plena conciencia de la cosa, como la tengo ya con la primera mirada, cuando la veo como esa cosa. Al verla siempre "quiero hacerlo" con todos los lados que de ningún modo me vienen dados, ni siquiera de forma de presentaciones intuitivas o anticipatorias. Por tanto, cada percepción tiene, "para la conciencia", un horizonte que pertenece a su objeto» (1970, p. 158). O, como lo expresa más adelante: «La percepción solo está relacionada con el *presente*. Pero este presente siempre es entendido como si tuviera un *pasado* sin fin tras él, y un *futuro* abierto antes que él» (p. 160). Como podemos ver, la fenomenología en su giro hacia el presente de lo que percibimos nos vuelve hacia lo que está «detrás» en un sentido espacial y temporal, lo que nos lleva de «vuelta» al «fondo», y también nos lleva hacia el futuro, como aquello que está ante nosotros, pero sin estar totalmente accesible en el presente. Para Husserl esto se describe principalmente como «tiempo consciencia», pero podemos ver una importante conexión entre una fenomenología de la percepción y una concepción más materialista de las historias que están «detrás» o incluso a la «espalda» de lo que es «presentado» o lo que está en el presente.

sería necesariamente accesible por cómo esa cosa se presenta a la conciencia. Si no vemos (pero suponemos) la parte posterior del objeto, puedo que tampoco veamos (pero suponemos) su antecedente en este sentido temporal. Para ver lo que la «actitud natural» tiene a la vista, debemos estar frente al fondo de un objeto, redefinido como las condiciones para el surgimiento no solo del objeto (podríamos preguntar: ¿cómo llegó?) sino también del acto de percibir el objeto, que depende de la llegada del cuerpo que percibe. El fondo de la percepción podría involucrar estas historias entrelazadas de llegada, lo que explicaría cómo Husserl se acercó lo suficiente a su mesa para que se convirtiera no solo en el objeto sobre el que escribe, sino también en el objeto alrededor del cual está escrita su fenomenología. Después de todo, la fenomenología tiene sus propios antecedentes, sus propias condiciones de emergencia, que podrían incluir la materia misma de la mesa.

Entonces, ¿cómo llega el objeto a nuestro campo de visión? ¿Qué hay detrás de su llegada? Tal pregunta implica que la «accesibilidad» de los objetos es un efecto de acciones, que no son necesariamente perceptibles en la superficie del objeto. La pregunta no es nada simple; no se puede responder aportando una biografía del objeto como si el objeto tuviera una existencia independiente de los «puntos» desde los que es visto. A pesar de esto, los objetos se mueven dentro y fuera de la vista, de tal manera que tienen una existencia que es más que la forma en que se presentan o se revelan. Como sugiere Arjun Appadurai, «tenemos que seguir las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus formas, sus usos y sus trayectorias» (1988, p. 5). Si la fenomenología nos dirige hacia las cosas, en términos de cómo se revelan en el presente, entonces también podemos necesitar «seguir» a esas cosas que nos rodean. Es posible que necesitemos complementar la fenomenología con una «etnografía de las cosas». La cuestión de dónde «va» un objeto» no omitiría la posición de los sujetos, aquellos que se presentan como una figura o fondo dentro de formas familiares de lo social. La historia del viaje del objeto implicaría una «copercepción» para usar el término de Husserl. Entonces nuestra pregunta «etnofenomenológica» sería: ¿Cómo llegué yo o llegamos nosotros al punto en que es posible presenciar la llegada del objeto? ¿Cómo es la llegada una forma de testimonio en la que «lo que llega» se convierte en un «qué» solo en el caso de ser aprehendido como un «qué»?

Al menos dos entidades tienen que llegar para crear un encuentro, un «surgimiento» en el sentido de una ocupación. Entonces, esta mesa y Husserl tienen que «coincidir», para que él escriba su filosofía sobre «la mesa». El guión en «coincidencia» debe resaltarse aquí para evitar convertir la llegada compartida en una cuestión de azar. «Coincidir» sugiere que diferentes cosas suceden en el mismo momento, un suceso que acerca unas cosas a otras, por lo que la cercanía configura la forma de cada cosa. Las llegadas simultáneas no son necesariamente una cuestión de azar; las llegadas están determinadas, al menos de cierta manera, como una determinación que puede determinar lo que se acerca, aunque no decida qué sucede *una vez que estamos cerca.* Si estar cerca de este o aquel objeto no es una cuestión de azar, lo que sucede en el «ahora» de esta cercanía permanece abierto, en el sentido de que no siempre sabemos que las cosas se afectan entre sí, o cómo nos afectarán las cosas (Deleuze, 1992, p. 627).[9]

Entonces, podemos preguntarnos: ¿Cómo llegó la mesa a ese punto donde Husserl podría estar ante el papel que está en ella? ¿Cómo llegó a la mesa como la herramienta que «crea» su filosofía y que a su vez es «creada» como los materiales mismos sobre los que está escrita su filosofía? ¿Cómo es el objeto, en el término de Derrida, un «arrivant»?[10] Para Derrida, el arrivant significa el «quizá» del «¿qué llega?» Él lo expresa así: «Lo que va a venir, *tal vez*, no es solo esto o aquello; al final es el pensamiento del *tal* vez mismo. El *arrivant* llegará *tal vez*, ya que uno nunca debe estar seguro de cuándo va

9. Tal y como escribe Deleuze, siguiendo a Spinoza: «No sabes de antemano lo que una mente o un cuerpo puede hacer, en un encuentro dado, en una disposición dada, en una combinación dada» (1992, p. 627). Yo diría que «mente y cuerpo» clausura las cosas prematuramente: podríamos replantear la formulación de Deleuze sugiriendo que no podemos saber lo que pueden hacer las cosas cuando se acercan a otras cosas, lo que puede incluir cuerpos y mentes. De modo que no podemos saber aún lo que un escritor puede hacer, ni tampoco la mesa, una vez que ambos están lo bastante cerca. Sí, la escritura puede producirse. O puede que no. No siempre sabemos lo que ocurrirá si la escritura no se produce: o ese «no» se siente como un bloqueo, o bien proporciona un espacio vacío que el cuerpo rellena con otras cosas. Podrías hacer garabatos, creando algunas impresiones más bien raras/queer. Y si se produce la escritura, entonces no sabemos qué líneas serán creadas sobre el papel, que quedan sobre la superficie de la mesa, entre la piel y la madera, o en cualquier material con el que llegue a entrar en contacto. En su momento regresaré al «puede hacer» y propongo que lo que los cuerpos «sí hacen» restringe capacidades en el presente, aunque no decida exactamente lo que ocurre.

10. En francés en el original. *(N. del T.)*

a *llegar*; pero el arrivant también podría ser quizá la misma experiencia inaudita y totalmente nueva del tal vez» (1997, p. 29, ver también Derrida, 1994b, pp. 33-34). Decir que el objeto es un arrivant es señalar no solo que está cerca sino también que su cercanía no se da por supuesta simplemente. El «surgimiento» del objeto implica, sin duda, su llegada; al llegar a existir, llega «aquí», lo suficientemente cerca de mí o de ti ya que debe hacerlo si ha de ser percibido como este objeto o aquel. No se crea nada «sin» venir a residir en algún lugar, donde el lugar (por ejemplo, la casa, la habitación o la piel) da forma a la superficie del «qué es» creado. Al «haber llegado», ¿cómo se convierte el objeto en «qué», donde el «qué» está abierto al «quizá» del futuro?

Heidegger recurre a la etimología del objeto cuando considera cómo el objeto «es» en la medida en que «es arrojado». La palabra «arrojado» corre el riesgo de convertir la llegada del objeto en un acontecimiento, un suceso, que está aquí en la medida en que está «ahora». Lefebvre hace una crítica del concepto de «arrojamiento» de Heidegger, que entiende la producción como «causar que aparezca» (1991, p. 122). Yo además diría que la llegada de un objeto no ocurre simplemente en un momento; no es que el objeto «haga una aparición», aunque podamos ser arrojados por la apariencia de un objeto. Una llegada lleva tiempo, y el tiempo que lleva da forma a «lo que» llega. El objeto podría incluso describirse como la transformación del tiempo en forma, que a su vez podría redefinirse como la «dirección» de la materia. Lo que llega no solo depende del tiempo, sino que está conformado por las condiciones de su llegada, por cómo llegó hasta aquí. Piensa en un objeto pegajoso; lo que recoge en su superficie «muestra» por dónde ha viajado y con qué ha entrado en contacto. Cuando llegas, traes tus encuentros pasados contigo. En este sentido, una llegada no ha sucedido simplemente; una llegada señala hacia un futuro que podría suceder o que «quizá» sucederá, dado que no siempre sabemos de antemano con «qué» entraremos en contacto cuando sigamos esta línea o aquella. Al mismo tiempo, la llegada solo se convierte en una llegada en la medida en que ha sucedido; y el objeto puede «aparecer» solo como un efecto del trabajo que ya ha tenido lugar.

Nuestra pregunta podría reformularse de la siguiente manera: ¿qué trabajo interviene en la producción de las cosas, para que tomen

forma como esta cosa o aquella? El marxismo proporciona una filosofía para repensar el objeto no solo en la historia, sino como un efecto de la historia. La crítica marxista del idealismo alemán comienza después de todo con una crítica a la idea de que el objeto está «en el presente», o que el objeto está «delante de mí». Como lo expresan Marx y Engels, en su crítica a Feuerbach:

> No ve que el mundo sensorial que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del comercio y, por medio de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach (1975, p. 170).

Si los fenomenólogos fueran simplemente a «mirar» el objeto que tienen delante, entonces estarían borrando los «signos» de la historia. Percibirían el objeto como simplemente allí, como objetivo en su certeza sensorial más que como «habiendo llegado aquí», una llegada que es a la vez la forma en que los objetos son vinculantes y cómo asumen una forma social. Así que los objetos (como el cerezo) son «trasplantados». Toman la forma de una acción social, que se olvida en la aparente factualidad del objeto. La temporalidad de «lo que viene antes» se borra en la experiencia del objeto como «lo que está antes» en el sentido espacial. Para Marx y Engels, las acciones son generacionales e intergeneracionales (lo importante no es la acción individual). Lo que pasa por la historia no es solo el trabajo realizado por generaciones, sino que la «sedimentación» de ese trabajo es la condición de llegada para las generaciones futuras. Los objetos toman la forma de esta historia; los objetos «tienen valor» y toman forma a través del trabajo. Se forman a partir del trabajo, pero también «toman la forma» de ese trabajo. Lo que el marxismo nos permite hacer es

volver a articular la historicidad de los muebles, entre otras cosas.[11] La historia no puede simplemente percibirse en la superficie del objeto, incluso si la forma en que los objetos emergen o toman forma es un efecto de tales historias. En otras palabras, la historia no puede convertirse simplemente en algo que es objetivo en su certeza sensorial, como si pudiera ser una propiedad de un objeto.

Si el idealismo toma el objeto como un hecho, entonces no tiene en cuenta sus condiciones de llegada, que no son simplemente hechos. El idealismo es la contraparte filosófica a lo que Marx describiría más tarde como fetichismo de la mercancía. Quiero plantear que no son solo las mercancías las que son fetichizadas: los objetos que percibo como objetos, que teniendo propiedades intrínsecas, por así decirlo, se producen a través del proceso del fetichismo. El objeto es «creado» como una cosa que es «ella misma» solo en la medida en que es separada de su propia llegada. Entonces se convierte en lo que se presenta ante nosotros, solo si olvidamos cómo llegó, como una historia que involucra múltiples formas de contacto entre otros. Los objetos aparecen separados de tales historias de llegada, como historias que implican múltiples generaciones, y el «trabajo» de los cuerpos, que es, por supuesto, el trabajo de algunos cuerpos más que el de otros.

Volvamos al modelo de Marx del «fetichismo de la mercancía». En *El capital*, plantea que las mercancías están formadas por dos elementos, «materia y trabajo», donde el trabajo se entiende como «lo que cambia la forma de la materia» (1887, p. 50). Se asume que la mercancía tiene valor, o una vida propia, solo si olvidamos el trabajo:

11. Jean-François Lyotard hace la siguiente pregunta: «si la condición para la naturaleza histórica del mueble no está en el mueble, sino en la naturaleza histórica del mundo humano donde este mueble tuvo su lugar, ¿qué condiciones nos garantizan que este elemento histórico tuvo su lugar?» (1991, p. 112). Lyotard nos muestra aquí que no podemos estabilizar la historia sin asumir que la historia viene dada, sin convertir la historia misma en «ahistórica». Mi propuesta sobre la relación entre la historia y las mesas será diferente; yo diría que la historia no solo está antes que la mesa (sus condiciones de llegada), sino también en la forma de la mesa (trabajo) y en el trabajo que entonces es requerido a la mesa que realice (como analizaré en el siguiente apartado). La historia como tal no es solo lo que viene dado sino que toma su forma y es reconfigurada como un efecto de lo dado. Ver también las reflexiones de Heidegger sobre las sillas y la historia, cuando sugiere que las sillas están conformadas por la historia aunque no sintamos esa historia: «Por tanto decimos que uno ve en la silla misma que viene de una fábrica aunque no tengamos ninguna sensación de una fábrica o de nada parecido» (2002, p. 226).

«Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva» (p. 57). La mercancía, en otras palabras, transforma el trabajo en un objeto y además toman la «forma» misma del trabajo. Curiosamente, Marx también usa el ejemplo de «la mesa» (aunque no sabemos a qué tipo de mesa se refiere). Plantea que la mesa está hecha de madera (que proporciona, por así decirlo, la materia), y que el trabajo de la mesa, el trabajo que se necesita para «hacer la mesa», cambia la forma de la madera, a pesar de que la mesa todavía «está» hecha de madera. Lo expresa así: «Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como mercancía, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico» (p. 76).

La crítica marxista del fetichismo de la mercancía se basa en particular en una distinción entre materia y forma, entre la madera y la mesa. El «convertirse en mesa» de la madera no es lo mismo que convertirse en mercancía. La mesa tiene valor de uso, incluso después de haber transformado la «forma» de la madera. La mesa se puede usar, y al usarse, el valor de la mesa no se intercambia y se hace abstracto. La mesa tiene valor de uso hasta que se intercambia. Un problema de este modelo es que el dinamismo de «hacer forma» se ubica en la transformación de la naturaleza en valor de uso: también podríamos sugerir que la «madera» (naturaleza / materia) ha adquirido su forma a lo largo del tiempo. La naturaleza entonces no estaría simplemente «allí», esperando ser formada o cobrar forma. La primera crítica de Marx y Engels al idealismo implica una visión más dinámica de los «hechos de la materia»: incluso los árboles, que proporcionan la madera, son «creados» como efectos de la acción generacional. La madera es en sí misma «materia formada» en la medida en que los árboles no se dan simplemente, sino que toman forma como un efecto del trabajo («trasplantados por el comercio»).[12] La orientación de esta mesa, cómo apa-

12. Esto no quiere decir que la materia llega a materializarse solo por medio del trabajo de la actividad humana. Este argumento pondría a lo humano *en el centro de las cosas*, como la presencia ausente en torno a la cual se concentran todas las cosas. Otros tipos de trabajo conforman cómo los objetos pueden llegar a emerger de una u otra forma. Merleau-Ponty utiliza el ejemplo de un canto, y qué hace a un canto ser un

rece como una mesa para trabajar, depende de estas múltiples historias de trabajo, redefinidas como materia que toma forma.[13]

No es sorprendente que Derrida ofrezca una crítica de la distinción marxista entre el valor de uso y el valor de cambio (1994a, p. 149), dirigiéndose hacia la mesa. Propone lo siguiente: «La mesa es familiar, demasiado familiar». Para Derrida, la mesa no es simplemente algo que usamos: «La mesa ha sido desgastada, explotada, sobreexplotada, o se la ha dejado de lado, ya sin uso, en tiendas de anticuarios o salas de subastas» (p. 149). Por lo tanto, sugiere que «la mesa en uso» es tan metafísica como «la mesa como mercancía»: el valor de uso y el valor de cambio implican el fetichismo (p. 162). Aunque estoy de acuerdo con este argumento, podemos observar que para Marx la mesa en uso no es algo simple: implica la «transformación» de la materia en forma. El valor de uso por tanto no es una

canto. Él lo expresa así: «más allá de cierto nivel de sus cambios, dejarían de ser este canto o esta concha, incluso dejarían de ser un canto o una concha» (1968, p. 161). Los cantos de las playas, por ejemplo, me sorprenden cuando imagino cómo se están convirtiendo en arena; pero es una conversión que no es accesible a la consciencia, o que no ha llegado, en el presente. El canto se convierte en arena por un efecto del tiempo. El canto podría verse como «convirtiéndose en arena» pero nosotros no podríamos ver esta conversión simplemente en la superficie del canto. Incluso podríamos ver la arena como un «habiendo sido un canto», pero eso también nos lleva más allá de lo que es accesible en el presente. ¿Qué hace el tiempo, sino hacer accesible la posibilidad de ver lo que no está a la vista? El tiempo está ocupado no solo en el sentido de que hacemos algo con él, sino porque solo nos es accesible por medio de lo que hacemos. Con el tiempo, el canto puede convertirse en arena; deja de tener las características que le hacen reconocible como un canto. Pero el canto adquiere su forma por medio del contacto; y es este contacto el que reconfigura el canto de modo que le hace convertirse en algo «otro» de lo que es. El tiempo «da forma», lo que sugiere que «la materia» no es inerte ni viene dada, sino que está siempre en un proceso de «materialización» (Butler, 1993, p. 9). El canto toma su forma por su contacto con el agua; y las olas que lo agitan, que lo hacen «eso» (y no una roca) también dan forma a su conversión en algo diferente a lo que es en la actualidad. El objeto asume la forma del contacto, como un contacto que se produce en el tiempo, pero también es un efecto del tiempo. El «convertirse» o «la llegada» del objeto lleva tiempo y necesita de un contacto con otros objetos, y es una llegada que, quizá, puede llegar a ser la apertura al futuro de las formas que aún tienen que emerger. Ver la conclusión de este libro, que trata de los cantos volviéndose queer.

13. Es importante que cuestionemos la jerarquía materia/forma, que coloca lo que es dinámico en la forma y deja la materia «como muerta». Tal y como nos han mostrado las filósofas feministas, este binarismo está marcado por el género: las mujeres han sido asociadas a la materia, y los hombres a la forma, de modo que la masculinidad se convierte en el regalo de la vida, al dar forma a la materia (ver Irigaray, 1974, p. 172; Butler, 1993, p. 29, 31 y Grosz, 1995, p. 121).

cuestión sencilla para Marx, aunque localice lo trascendental en la mercancía «queer».[14]

Lo que un enfoque marxista podría permitirnos hacer, si ampliamos la crítica de Marx de la mercancía a la cuestión misma de la madera así como a la forma de la mesa, es considerar la historia de «lo que aparece» y cómo está conformada por historias de trabajo. La mercancía puede ser un momento en la «historia vital» o en la carrera de un objeto (Appadurai, 1988, p. 17). La mesa como objeto también se mueve; adquiere nuevas formas; es colocada para usos diferentes. Por ejemplo, compro la mesa (por esta o aquella cantidad de dinero) como una mesa «para» escribir. Tengo que llevarla al espacio donde estará (el estudio o el espacio designado en una esquina de otra habitación). Otros me la traen: transportan la mesa. La suben por las escaleras. Me altero cuando el borde de la mesa golpea la pared, dejando una marca en la pared y en la mesa, lo que muestra, también, con qué entró en contacto la mesa durante el momento de su llegada. La mesa, una vez que ha llegado, es situada en la esquina de la habitación. La utilizo como escritorio. Cuando llego, me dirijo a la mesa y me siento en la silla que está colocada a su lado. La silla me permite llegar a la mesa, cubrirla con mis brazos y escribir sobre ella. Y, sin embargo, no estoy segura de qué le pasará a la mesa en el futuro. Podría disponer la mesa para un uso diferente (podría usarla como mesa de comedor si es lo suficientemente grande «para soportar» este tipo de acción), o incluso podría olvidarme de la mesa si dejara de escribir, con lo cual podría ser «apartada», estar inaccesible. El objeto no es reducible a la mercancía, incluso cuando se compra y se vende: de hecho, el objeto no es reducible a sí mismo, lo que significa que no «tiene» un «sí mismo» que exista separado de su contacto con otros. Las acciones realizadas sobre el objeto (así como con el objeto) dan forma al objeto. El objeto a su vez afecta lo que hacemos, como analizaré en el capítulo siguiente.

Volviendo a la mesa, recordemos que la mesa fue hecha por alguien; y que hay una historia en su llegada, como una historia de transporte, que podría ser reescrita como una historia de *cambiar de ma-*

14. Rosemary Hennesey (2000) afirma que lo queer se ha convertido en una mercancía. Es llamativo que Marx describa la mercancía misma como queer. Del mismo modo que lo queer puede ser una mercancía, la mercancía puede ser queer.

nos. Como dice Igor Kopytoff, podemos tener una biografía cultural de las cosas, que mostraría cómo «se redefinen culturalmente y se ponen en uso» (1988, p. 67).[15] Podría decirse que esta mesa tiene una historia. Qué historia podría contar. Lo que tenemos que recordar es que el «ser esta»[16] de esta tabla no le pertenece, por así decirlo, a ella: lo particular de esta mesa, lo que podemos contar través de su biografía, es también lo que nos permite contar una historia más amplia: una historia no solo de «cosas» que cambian de manos, sino de cómo las cosas llegan a materializarse tomando forma a través del trabajo de otros.[17]

Estas historias no son solo accesibles por la superficie del objeto, aparte de los arañazos que podrían quedar allí. Las historias dan forma a «lo que» emerge: están detrás de la llegada de «el qué» que emerge. Las historias son en este sentido espectrales; como los «lados que faltan» de Husserl. No sabemos, por supuesto, la historia de la mesa de Husserl, cómo llegó, o qué pasó con la mesa después de que dejara de escribir. Pero una vez que llegó, podemos seguir lo que la mesa le permitió hacer al leer su filosofía como una filosofía que se dirige a la mesa. Entonces, incluso si el «ser esta» de la mesa desaparece en su trabajo, podríamos permitir que su «ser esta» reaparezca haciendo que esta tabla se «materialice» en nuestra lectura.

Hacer cosas

El objeto ha llegado. Y, una vez que ha llegado, ¿qué hace entonces? Quiero plantear que los objetos no solo son moldeados por el trabajo, sino que también toman la forma del trabajo que hacen. Para pensar

15. También son relevantes aquí las obras sobre la cultura material, específicamente sobre cómo los objetos «se materializan» y están «articulados» con ámbitos de acción humana significativa o de sistemas de intercambio simbólico (ver por ejemplo Dant, 1999; Baudrillard, 1996; Thomas, 1991).

16. «*Thisness*», neologismo inventado por la autora. La cualidad de «esto», el ser esto, lo esto. *(N. del T.)*

17. Esto es una reformulación del significado de «lo particular», como aquello que no reside en los individuos (ver mi libro *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* [2000], especialmente el capítulo titulado «Ethical Encounters: The Other, Others and Strangers»).

cómo están «ocupados» los objetos, podemos comenzar considerando cómo estamos ocupados «con» ellos. «Tomar» diferentes objetos depende de si ya estamos ocupados y del tipo de trabajo que realizamos. Decimos que ocupamos el espacio; que tenemos una ocupación. Estamos ocupados con objetos, que se presentan como herramientas para ampliar el «alcance» de nuestras acciones. Estamos ocupados cuando estamos atareados. Estamos reservados; estamos consumiendo tiempo cuando estamos ocupados con algo. Podríamos estar preocupados por algo, lo que significa que no nos damos cuenta de otras cosas. La palabra «ocupar» nos permite vincular la cuestión de habitar o residir en el espacio con el trabajo, o incluso con tener una identidad a través del trabajo (una ocupación); con el tiempo (estar ocupado con); con sostener algo; y con tomar posesión de algo *como* una cosa. ¿Cómo estamos ocupados con los objetos? ¿Cómo nos orienta una ocupación hacia algunos objetos y, en esa dirección, hacia ciertas formas de vivir en lugar de otras? ¿Cómo ocupa esta orientación tanto el tiempo como el espacio?

No es casualidad que Heidegger plantee esta cuestión de la ocupación, de qué es lo que hacemos, volviendo a la mesa. En *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* (1999)[18] Heidegger compara dos formas de describir mesas. En el primer modelo, la mesa se encuentra como «una cosa en el espacio, en cuanto tal cosa espacial» (p. 68). Aunque Heidegger evoca la descripción de Husserl de «la mesa», Husserl no se menciona, o al menos no en este momento. Como dice Heidegger: «Los diversos aspectos se muestran y se descubren uno

18. Estoy muy agradecida a Paul Harrison, que me encaminó hacia *Ontología* y hacia la mesa de Heidegger durante mi seminario de octubre de 2005 «Líneas, puntos y otras impresiones». En la versión inicial de este capítulo me basé en el ejemplo del martillo propuesta en *Ser y tiempo* y después planteé mis propias conexiones entre el martillo y la mesa. Por eso resultó sorprendente descubrir que el ejemplo del martillo de *Ser y tiempo* fuera un sustituto de la mesa de *Ontología*. Tal y como señala John Van Buren en sus notas de traductor del libro de Heidegger: «Lo que se había quedado al margen era el potente ejemplo fenomenológico de quince páginas de Heidegger de "demorarse un rato" en su casa, "estar-en-una-habitación" allí, y el "coser de su esposa", el "jugar" de sus hijos, su propia "escritura", y las comidas diarias en la mesa en esta habitación. Este ejemplo central fue reemplazado por un "martillo" y lo que sobrevivió de eso fue una curiosa mención de una "mesa" en una "habitación" con material de "escritura" y de "costura" sobre ella» (1999, p. 92). Qué apropiado resulta que cuando yo estaba escribiendo sobre un martillo «en realidad» estaba escribiendo sobre una mesa perdida.

tras otro dando vueltas en torno a la cosa» (p. 68). Heidegger plantea que esta descripción es inexacta no porque sea falsa (la mesa podría, después de todo, aparecer de esta manera) sino porque no describe que el significado de tales cosas no está simplemente «en» la cosa, sino que más bien es una «característica de ser» (pp. 67-68). Para Heidegger, lo que hace que «la mesa» sea lo que es, y no otra cosa, es lo que la mesa nos permite hacer.

Las siguientes palabras de Heidegger forman una de las descripciones fenomenológicas más ricas de la mesa tal como se experimenta desde los puntos de vista de quienes comparten su mismo el espacio: «En *la* habitación ésta, aquí, está *la* mesa (no «una» mesa entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta *para* escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. La mesa en sí misma aparece de primeras así: no es que se la adjudique ese rasgo de ser «para algo» de resultas de una comparación con algo distinto de lo que ella es» (p. 69).[19] En otras palabras, lo que hacemos con la mesa, o lo que la mesa nos permite hacer, es esencial para la mesa. La mesa proporciona una superficie alrededor de la cual se reúne una familia: Heidegger describe a su esposa sentada junto a la mesa y leyendo, y a «los chicos» ocupados en la mesa.[20] El «con el fin de» estructura la mesa, en otras palabras, significa que las personas que están «en» la mesa también son parte de lo que hace a la mesa misma. Hacer cosas «en» la mesa es lo que hace que la mesa sea lo que es y no otra cosa.

Quizá podríamos redefinir la mesa como una herramienta, como algo con lo que hacemos algo. En *Ser y tiempo*, Heidegger nos ofrece

19. Merece la pena comentar aquí la relación entre «esta» y «la». En mi lectura de la mesa de Husserl propongo que el problema con el paréntesis, y lo que se deja un lado, es que «esta mesa» se convierte en «la mesa», como una mesa que ya no apunta a las condiciones de cómo las cosas llegan, o se vuelven cercanas. Para Heidegger, «la mesa» es lo que hace a la mesa «esta» (y no otra), de modo que en un sentido nuestra experiencia de «la mesa» es que «es» esta. En otras palabras, Heidegger está diciendo implícitamente que el artículo decisivo es precisamente «esta», donde «esta» se utiliza para señalar «a una persona, cosa o idea, etc., como destacada, presente o cercana». De modo que para Heidegger, el «esta» se convierte en el «la», lo que sigue la misma dirección que Husserl pero con el fin de hacer una contrapropuesta sobre lo que la mesa «es».

20. Ver mi descripción en el capítulo 2 de la mesa de comedor como un objeto que da soporte a la reunión familiar; para ello me he inspirado en la descripción que hace Hannah Arendt de la mesa.

una potente lectura de las herramientas, como hace en su trabajo posterior sobre la tecnología. En la primera obra, Heidegger considera el carácter «pragmático» de las cosas, que se ve oscurecido por la presentación de las cosas como «meras cosas», y considera tales cosas como tipos de herramientas. Explica que «en nuestras relaciones, encontramos herramientas para escribir, coser, trabajar, transportar» (1973, p. 97). Al plantear su fenomenología en torno a las herramientas, Heidegger se aparta de Husserl al sugerir que la orientación pragmática de las cosas se asocia dentro de su ser, o lo que él describe como la «herramentalidad» de los objetos. La herramentalidad trata de lo que las «cosas» u «objetos» permiten hacer a los cuerpos: tienen una estructura de «con-el-fin-de», que adjudica algo o se refiere a algo. Entonces, lo que hace que el objeto sea «sí mismo» es lo que nos permite hacer, y ese «hacer» saca al objeto de sí mismo y le hace «apuntar» hacia algo, ya sea ese algo una acción u otros objetos. Entonces, la mesa de escritura es la herramienta de Husserl: ella «apunta hacia» la escritura, así como a otros objetos, que se juntan alrededor de la escritura como herramientas que permiten este tipo de trabajo: el tintero, los lápices, etc. El escritorio también podría apuntar hacia el cuerpo que escribe, como aquello que se convierte en «sí mismo» una vez que «ocupa» la herramienta» y que ocupa» el tiempo y el espacio, al hacer el trabajo que la herramienta permite hacer al cuerpo.

Lo que hacen los objetos es lo que les da la forma que tienen. La rueda puede rodar, el escritorio puede sostener un ordenador, la pluma puede escribir, la jarra puede servir agua. El uso de «puede» aquí podría ayudar a recordarnos que la «utilidad» no es meramente instrumental sino que se trata de capacidades que están abiertas al futuro. La capacidad no está «en» la herramienta, sino que depende de cómo se utiliza o «se pone en uso». Heidegger señala exactamente este punto en su trabajo posterior sobre la tecnología. No es solo que el objeto tienda hacia algo, donde la tendencia apoya una acción, sino que la forma del objeto está moldeada por el trabajo para el cual está destinado. Para Heidegger, la cosa «no es simplemente una suma de rasgos, ni una acumulación de propiedades por las cuales surge el conjunto», sino que «es aquello alrededor de lo cual se han ensamblado las propiedades» (1975, pp. 22-23). Podemos ver en este modelo de la propiedad como ensamblaje, cómo la cosa se convierte en algo que «tiene» propiedades. La cosa sería una cosa en la medida en que se usa

como lo que se trajo al mundo para ser: «*las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja* en el campo y *solo en ese momento son precisamente lo que son*» (p. 33).

La tecnología no se refiere simplemente a los objetos que usamos para ampliar las capacidades de acción. La tecnología (o *techné*) se convierte en cambio en el proceso de «surgimiento» o, como dice Heidegger, «para hacer que algo aparezca, dentro de lo que está presente, como esto o lo otro, de esta o de esa manera» (p. 159). El objeto es un efecto de «surgimiento», donde el «surgimiento» es una cuestión de la determinación de la forma: el objeto mismo ha sido formado para algo, *lo que significa que toma la forma de eso para lo que sirve.* El objeto no es solo material, aunque es material: el objeto es materia dada de una forma u otra donde la forma «tiende» hacia algo. La mesa tiene una superficie horizontal, que «da soporte» a la acción para la cual fue diseñada. Este «tender hacia» es lo que configura su forma, que luego nos permite reconocer el objeto como este objeto y no como otro. La forma toma su forma a través de la «dirección» de la materia hacia una acción. Así que hacemos cosas «sobre la mesa», que es lo que hace que la mesa sea lo que es y que tome la forma que toma. *La mesa es ensamblada alrededor del «soporte» que da.*

Y, sin embargo, los objetos no solo hacen lo que queremos que hagan. Heidegger diferencia entre usar algo y percibir algo, que describe en términos de captar ese algo temáticamente (p. 98). El ejemplo que usa es el martillo. Cuando el martillo martilla, entonces está «a-mano». La cercanía del martillo, el hecho de que esté disponible para mí, está relacionado con su utilidad; está cerca ya que me permite realizar un tipo específico de trabajo. Este «estar-a-mano» es interesante para Heidegger, en la medida en que el martillo «es» ese algo con lo que hacer algo. De hecho, Heidegger sugiere que el objeto como práctica, como algo con lo que hacemos algo, implica «*su propio tipo* de vista» (p. 99) que es una vista diferente que mirar el martillo como si no fuera algo que simplemente martilló. Así, Heidegger sugiere que cuando el estar-a-mano no es «práctico», lo vemos de manera diferente; se convierte en «presente-a-mano». Entonces el martillo se rompe, y no es que ya no vea lo que realmente es el objeto (porque «es» un martillo), sino que lo veo de una manera diferente, como algo que no se mueve hacia algo: «Cuando la herramienta no puede ser utilizada, esto implica que la tarea constitutiva del "con el

fin de" al "hacia-esto" ha sido perturbada... Pero cuando una tarea ha sido perturbada —cuando algo no se puede usar para ningún propósito— entonces la tarea se vuelve explícita» (p. 105). ¿Qué diferencia supone este «hacerse explícito»? Heidegger continúa:

> La entidad que se mantiene en nuestro tener-previo, por ejemplo, el martillo, está próxima a-mano como herramienta. Si esta entidad se convierte en el «objeto» de una afirmación, entonces tan pronto como comencemos esta afirmación, ya habrá un cambio en el tener-previo. Algo a-mano con lo que tenemos que hacer algo o representar algo, se convierte en algo «sobre lo cual» se hace la afirmación que lo señala. Nuestra visión-previa apunta a algo presente-a-mano en lo que está a-mano. Por —y para— esta forma de dirigir la mirada hacia ello [Hin-sicht], lo a-mano queda velado como a-mano. Dentro de este descubrimiento de la presencia-a-mano, que es al mismo tiempo un encubrimiento del a-mano, a algo presente-a-mano que encontramos se le da un carácter definido en su Estar-presente-a-mano-de-esta-y-de-aquella-manera. Solo ahora tenemos algún acceso a propiedades o similares (p. 200).

De modo que cuando el martillo se rompe, o cuando no puedo usarlo, es cuando soy consciente del martillo como un objeto-en-sí-mismo, en lugar de como un objeto, que se refiere más allá de sí mismo a una acción que pretendo realizar. Entonces, en este momento de «fallo», se percibe que el martillo tiene propiedades; como, por ejemplo, «demasiado pesado». El martillo deja de ser un medio para hacer algo (donde el objeto es la acción) y se convierte en el objeto al que atendemos, o del que nos preocupamos. Si bien este modelo no designa la utilidad de los objetos y su familiaridad como cosas funcionales como «la actitud natural», que debe ser puesta entre paréntesis por la fenomenología, sí distingue entre usar algo y percibir algo, aunque al uso se le da su propio tipo de visión.

¿Qué se revela cuando las tecnologías ya no están listas para la acción? Para Heidegger, son las propiedades las que se revelan. Sugiere que cuando el martillo deja de martillar, es decir, dejamos de poder martillar con él, nos damos cuenta de que tiene una forma específica: «El martillo es demasiado pesado». En otras palabras, solo sentimos la pesadez del martillo en el momento en que no podemos usar el martillo para realizar la acción: cuando el martillo no martilla. Pero está claro que esta afirmación proposicional sobre el martillo: «El martillo

es demasiado pesado», sigue siendo una afirmación que «apunta» hacia lo que «debería» hacer el martillo. En otras palabras, la pesadez del martillo *aún sigue refiriéndose a la acción hacia la que se dirige el martillo mismo.* ¿El martillo es demasiado pesado para qué? Es demasiado pesado para martillar «con» él, después de todo. El «demasiado pesado» sugiere que el martillo no me permite martillar. El juicio sobre el martillo, que le da una propiedad de ser ese tipo de cosa o aquel, todavía percibe el martillo en términos de lo que puede o debe hacer, incluso en el momento en que el martillo falla en realizar su acción.

De este modo, cuando algo ya no está listo para la acción, se deriva que tenemos acceso a sus propiedades, como si fueran independientes de las historias de acción que crean a tales objetos, como el «qué» que está cerca. Esto no quiere decir que ello no marque una diferencia en la forma en que percibimos las cosas cuando esas cosas son y no son «puestas en uso». Más bien, quiere decir que el fracaso en poner en uso las cosas no significa un acceso a propiedades de las cosas que son independientes de su uso. De hecho, podríamos cuestionar la presunción de que las cosas tienen propiedades, lo cual no apunta a su «asignación» en un orden familiar y social.

Entonces, ¿qué significa decir que un objeto falla en hacer el trabajo para el cual fue diseñado? Este fallo podría no ser simplemente una cuestión de que el objeto en sí falla. Porque el martillo puede ser demasiado pesado para que tú lo uses pero perfectamente adecuado para mí. Un martillo podría estar roto y no permitirme hacer una cosa, pero aun así podría dejarme hacer otra cosa. El fallo, que trata de la pérdida de la capacidad para realizar una acción para la cual el objeto fue diseñado, no es una propiedad de un objeto (aunque tiende a atribuirse de esta manera y no hay duda de que *las cosas pueden salir mal*), sino más bien del fracaso de un objeto para ampliar un cuerpo, que podemos definir en términos de la ampliación de las capacidades corporales para realizar acciones. El cuerpo no puede ampliarse por medio del objeto de la manera prevista, aunque por supuesto la «previsión» no debe convertirse en una propiedad presunta de las cosas (un niño que coge el martillo roto y comienza a jugar sigue haciendo algo). La experiencia de esta «no ampliación» podría llevar a que al «objeto» *le sean atribuidas* propiedades, cualidades y valores. En otras palabras, lo que está en juego en los momentos de fallo no es

tanto el acceso a las propiedades como las atribuciones de las propiedades, lo que se convierten en una cuestión de cómo nos *acercamos* al objeto. Entonces, si afirmo: «El martillo es demasiado pesado», quiero decir, «El martillo es demasiado pesado para que yo martille con él». El momento de «no-uso» es el momento en que se atribuyen el objeto propiedades, y es el mismo momento en el que los objetos pueden ser juzgados en la medida en que son inadecuados para una tarea, el momento en el que «culpamos a la herramienta».[21]

Volvamos ahora a la mesa. La mesa tiene una cierta forma, como sabemos. Está hecho de algo (quizá de madera). La materia y la forma de la mesa dependen de historias de trabajo, que se consolidan en y como la misma «cosa» de la mesa. La mesa es un efecto del trabajo, y también se remite al trabajo en la propia forma que toma. Las diferentes mesas tienen diferentes funciones: hacemos cosas con ellas realizando acciones sobre ellas. Si nuestro objeto es una mesa de escritura, entonces nuestra mesa está específicamente adaptada para facilitar la escritura o la lectura, quizá con una parte superior inclinada y por lo general con cajones y compartimentos adecuados.

Podemos destacar que la palabra mesa se deriva del latín *tabula*, que significa principalmente un «tablero», especialmente uno usado para juegos o para escribir. En sus primeros usos ingleses, «mesa» significaba una «superficie», en particular una «superficie para escribir», antes de que la «mesa» se convirtiera en el nombre de un tipo de

21. Mi razonamiento aquí se relaciona con el énfasis que ponen los estudios de ciencia y tecnología en cómo los cuerpos y las tecnologías median entre sí, como si estuvieran, en términos de Andrew Pickering, «imbricadas» (1995, p. 26). O, como plantea Bruno Latour, que los objetos y los sujetos son siempre «cuasi» objetos y «cuasi» sujetos; forman «nuevos híbridos extraños» (1993, p. 51). Como herramientas, los objetos no existen «aparte» de los sujetos, y son por tanto sociales. Si las tecnologías apuntan hacia la acción, entonces la imbricación de los cuerpos y las tecnologías trata de qué capacidades activan o de cuáles no logran activar. Esto significa que la agencia no está «en» el cuerpo ni en la herramienta, como si pudieran actuar por su cuenta, por así decir. Por el contrario, la agencia trata de cómo los cuerpos entran en contacto con los objetos, como un contacto que nunca es simplemente entre dos entidades (este cuerpo y esta herramienta), dado que cada entidad ya ha tomado forma por su contacto con otros, dentro de lo que los estudios de ciencia y tecnología denominarían agencia actor red, y lo que yo llamaría un orden social y familiar. Las acciones son potenciadas y limitadas por cómo entran en contacto los cuerpos y las tecnologías; el trabajo también es una cuestión de «lo que funciona» y lo que no cuando personas y cosas trabajan juntas. Ver Ihde, 1990, quien combina los estudios de ciencia y tecnología con la fenomenología.

mueble familiar que podríamos describir como un «objeto con una superficie horizontal». «La forma de la mesa depende, al menos hasta cierto punto, de lo que nos permite hacer: la superficie horizontal debe estar a la altura apropiada para su trabajo. La mesa de escritura es más alta que la mesa de café, por ejemplo, como una diferencia determinada en parte por la función o por lo que se le pide a cada mesa que haga. Una mesa de café a la altura de mi cintura equivaldría a una orientación fallida, ya que no podría prolongarme gracias a ella, usándola como algo sobre lo que coloco mi taza de café mientras estoy sentada en el sofá. La mesa es un efecto del trabajo y también lo que nos permite trabajar: si la mesa «funciona» depende de si cuando la usamos podemos realizar el trabajo que tenemos la intención de hacer.

El fracaso de los objetos para trabajar puede describirse como una cuestión de encajar: sería un fracaso de sujetos y objetos para trabajar juntos. De modo que lo apropiado de la altura de la mesa depende a su vez del cuerpo que la utiliza: la mesa de Husserl puede ser demasiado alta o demasiado baja para mí, dependiendo de nuestras diferencias de altura. La mesa de escribir de Husserl sería funcional para él solo si estuviera colocada de una forma que le permitiera escribir. Si esta mesa no me es funcional a mí, me «dirigiría a» ella de una forma diferente. Por tanto, puedo atribuir a la mesa mi fracaso para escribir, de modo que ella se convierta en la causa de ese fracaso. Este enfoque sería percibido como una frustración, por medio de la cual la mesa puede ser percibida como «demasiado esto o demasiado aquello», o incluso como un objeto malo. La percepción del objeto como algo que tiene cualidades no es por tanto una percepción de lo que es propio del objeto. El fracaso sería el fracaso del objeto para permitir la acción con la que se le identifica. La mesa es «demasiado alta», lo que significa que no puedo escribir en esa mesa: ese «demasiado» no se refiere a la presencia misma de la mesa, sino a si a mí me sirve o no.

No estoy planteando aquí que los objetos no tienen propiedades que pueden ser descubiertas cuando son puestos en acción (un «ponerse en» que también puede implicar un fallo al actuar). Los objetos sí tienen cualidades que les hacen tangibles en el presente. Pero estas características no están simplemente «en» los objetos, sino que dependen de cómo los objetos funcionan o son puestos en funcionamiento por otras personas. El ejemplo del martillo que es demasiado pesado o de la mesa que es demasiado alta nos muestra que la posición del ob-

jeto, e incluso las cualidades percibidas en un objeto como algo dado, nos remiten a las relaciones entre los objetos y los sujetos que los utilizan. Esto no vacía el objeto, como si fuera «solo» un vehículo para los sujetos. Estas cualidades solo llegan a materializarse en función de cómo trabajan juntos los objetos y los sujetos; no pueden ser asignadas al sujeto o al objeto, aunque en la experiencia cotidiana estas asignaciones se producen. El fallo por supuesto puede atribuirse tanto a sujetos como a objetos: el sujeto puede distanciarse del objeto y dirigirse hacia sí mismo. Yo podría decir, por ejemplo, que soy demasiado baja para esta mesa, y también que esta mesa es demasiado alta para mí. Orientarse a sí mismo puede significar ajustar la posición de uno, o la de otro, de modo que estemos «mirando» en la dirección correcta: sabemos dónde estamos por cómo nos posicionamos en relación con los otros. El trabajo también necesita de ajustes: podemos movernos en esta o en aquella dirección, de modo que podemos trabajar con este objeto o aquel: el trabajo implica una dirección hacia el objeto, el cual entonces trabaja para nosotros. El fallo del trabajo no está, por tanto, «en» la cosa o «en» la persona sino más bien depende de si la persona y la cosa están alienadas mutuamente *en la dirección correcta*.

Cuando las cosas están orientadas están mirando en la dirección correcta: en otras palabras, los objetos alrededor del cuerpo permiten al cuerpo mismo expandirse. Cuando las cosas están orientadas, estamos ocupados y atareados. El «punto» de esta ocupación puede incluso hacer que la cara del objeto desaparezca de la vista. Por tanto la ocupación no trata solo de «cualquier cuerpo», dado que un objeto tiende hacia algunos cuerpos más que hacia otros, dependiendo de «las tendencias» de los cuerpos. Los objetos pueden incluso adoptar la forma de los cuerpos a los que están «destinados», la de aquello que permiten hacer a un cuerpo. La mesa de escribir por tanto «tiende hacia» el escritor. Una acción es posible cuando el cuerpo y el objeto «encajan». De modo que no es que simplemente algunos cuerpos y herramientas *logren* generar acciones específicas. Los objetos, así como los espacios, están hechos para ciertos tipos de cuerpos más que para otros. Los objetos están hechos de tamaño, así como de orden: aunque vienen con una serie de tamaños, los tamaños también presuponen que ciertos tipos de cuerpos tienen «tamaños» que «corresponderán». En este sentido, los cuerpos y sus objetos tienden los unos hacia los otros, mutuamente; están orientados entre sí, y toman sus

formas de esta orientación. Cuando la orientación «funciona», estamos ocupados. El fracaso del funcionamiento de algo es una cuestión de *orientación fallida*: una herramienta es utilizada por un cuerpo para el que no estaba destinada, o un cuerpo utiliza una herramienta que no amplía su capacidad de acción.

Habitar los espacios

¿Cómo «se materializan»[22] los cuerpos en lo que hacen los objetos? Para analizar esta cuestión podemos volver a la mesa. Ya sabemos cómo se mueve la atención de Husserl: desde la mesa de escribir y solo entonces hacia otros espacios: la oscuridad de las partes de la habitación no observadas. Lo que ve está conformado por una dirección que ya ha tomado, una dirección que conforma lo que le es accesible en el sentido de lo que encara y lo que puede llegar a tocar. Lo que encara también conforma lo que está tras él, y lo que es accesible como fondo de su visión. Así, su mirada puede recaer sobre el papel, que está en la mesa, dado que él está sentado en el escritorio, en la mesa de escribir, y no en otro tipo de mesa, como la mesa de la cocina. Esas otras mesas quizá no serían el tipo de mesa «adecuado» para producir filosofía. La mesa de escribir puede que sea la mesa «para él», aquella que aporta el tipo adecuado de superficie horizontal para el filósofo. Una mesa así, a su vez, estaría ante él; como mesa de escribir, estaría frente a aquel que escribe. También hay objetos que están reunidos en torno a la escena de la escritura, como si «pudieran ser» herramientas del filósofo, y esos objetos están «a la vista» del filósofo, y quizá deben estarlo, para que la filosofía perdure. Por tanto, el filósofo se enfrenta a estos objetos, más que a otros, en el trabajo de hacer filosofía, aunque el enfoque que se tome haga que los objetos desaparezcan.

He planteado que la orientación de los objetos está determinada por aquello que los objetos me permiten hacer. En este sentido un ob-

22. *To matter* es también tener importancia, ser importante, importar; la autora juega con ese doble sentido de materializarse/importar. Por ello la frase también significa: «¿Cómo "cobran importancia" los cuerpos en lo que hacen los objetos?». Se trata de un guiño al libro clásico de Judith Butler sobre teoría queer, *Bodies that matter (Cuerpos que importan)*, cuyo título contiene el mismo juego de palabras. *(N. del T.)*

jeto es aquello hacia lo que se dirige una acción. En este apartado quiero analizar cómo las acciones tienen lugar en el espacio. Obviamente, la acción depende de que el objeto esté lo bastante cerca: «Lo veo solo si está dentro de mi radio de acción» (Merleau-Ponty, 1968, p. 7). Al mismo tiempo, aunque los objetos tienen que estar lo bastante cerca para completar acciones específicas, son tales acciones las que me acercan los objetos. Por tanto, solo puedes escribir en la mesa de escribir si la mesa está a tu alcance, pero que la mesa sea alcanzable puede que sea un efecto de lo que ya haces para vivir. Existe para ti en la medida en que está cerca. En otras palabras, la cercanía de ciertos objetos es un efecto del trabajo que hace el cuerpo, y el trabajo que hace el cuerpo es lo que hace que algunos objetos estén cerca. La acción depende de cómo vivimos en el espacio con los objetos: lo que Husserl denominaba en su obra posterior «la esfera cercana» y «la esfera nuclear», como «la esfera de las cosas que puedo alcanzar» (2002, p. 149).

La relación entre acción y espacio es por tanto crucial. No se trata simplemente de que actuemos en el espacio; las relaciones espaciales entre sujetos y otras cosas se produce por medio de acciones, que hacen que algunas cosas sean accesibles y se pueda llegar a ellas. O, tal y como propone Lefebvre: «la actividad en el espacio está restringida por dicho espacio; el espacio "decide' lo que puede ocurrir realmente, pero incluso esta "decisión' tiene límites por encima de ella» (1991, p. 143). Así, el espacio del estudio está determinado por una decisión (que esta habitación es *para* este tipo de trabajo), la cual a su vez «determina» qué acciones «suceden» en ese espacio. La cuestión de la acción es una cuestión de cómo habitamos el espacio. A partir de esto, la acción implica una cohabitación íntima de cuerpos y objetos. Esto no quiere decir que los cuerpos sean meros objetos como los demás objetos. Tal y como nos enseña Merleau-Ponty, los cuerpos «no son lo mismo» que otros tipos de objetos, precisamente debido a su diferente relación con el espacio. Sugiere que el cuerpo «ya no es un mero objeto en el mundo», más bien «es nuestro punto de vista en el mundo» (1964, p. 5). Volviendo a la mesa de Husserl, podemos considerar cómo se mueve el cuerpo alrededor del objeto; y esa misma movilidad es llamativa por su diferencia *con aquello que mueve a su alrededor*. Tal y como propone Merleau-Ponty: «captamos los espacios externos por medio de nuestra situación corporal. Un esquema

postural o "corporal" nos da una noción global, práctica e implícita de la relación entre nuestro cuerpo y las cosas, y nuestra percepción de ellas. Un sistema de movimientos posibles, o "proyectos motores" emana de nosotros hacia el entorno. Nuestro cuerpo no está en el espacio como las cosas; habita o persigue el espacio. Está relacionado en sí mismo con el espacio, como una mano con un instrumento, y cuando queremos movernos de un lado a otro no movemos el cuerpo como movemos un objeto» (p. 5).

El lenguaje aquí implica que los cuerpos nos proporcionan una herramienta, como aquello con lo que «percibimos» o «captamos» las cosas, pero en otro texto Merleau-Ponty sugiere que el cuerpo no es en sí mismo un instrumento sino una forma de expresión, que hace visibles nuestras intenciones (1964, p. 5). Lo que hace a los cuerpos diferentes es cómo habitan el espacio: el espacio no es un contenedor para el cuerpo; no contiene el cuerpo como si el cuerpo estuviera «en él». Más bien los cuerpos están sumergidos, de modo que se convierten en el espacio que habitan; al ocupar el espacio, los cuerpos se mueven a través del espacio y se ven afectados por el «dónde» de ese movimiento. Es por medio de este movimiento como la superficie de los espacios y los cuerpos cobran forma. Recordamos a Husserl: su encuentro con la mesa implica moverse alrededor de ella. Por supuesto, los cuerpos no son los únicos tipos de objetos que se mueven. Pero cuando se mueven, nosotros nos movemos. La mesa me será accesible, estará a mi alcance, solo en la medida en que mi postura corporal me oriente hacia ella e incluso me despliegue sobre ella. El perfil de la mesa es determinado por el perfil del cuerpo, aunque este perfil «desaparezca» de la vista.

Por supuesto, cuando Husserl «percibe» su mesa de entre la serie de impresiones, como algo más que lo que ve en cualquier punto temporal, son sus «ojos» los que están haciendo el trabajo: él «cierra sus ojos» y «abre sus ojos» (1960, p. 130). La parcialidad del objeto se ve, aunque el objeto no es accesible con una sola mirada. Curiosamente, en el segundo volumen de *Ideas* Husserl se interesa por la experiencia del cuerpo vivo (*Leib*) y por la intimidad del contacto.[23] La mesa vuel-

23. Para una excelente lectura del segundo volumen de *Ideas*, ver Al-Saji, 2000, que se dedica específicamente al papel del afecto en el modelo de Husserl del cuerpo viviente.

ve a aparecer, como podíamos esperar. Pero qué mesa tan diferente encontramos si accedemos a ella de forma diferente. En este momento, son las manos, en vez de los ojos, las que contactan con la mesa. «Mi mano reposa sobre la mesa. Siento la mesa como algo sólido, frío, suave» (1989, p. 153). Husserl expresa la proximidad entre cuerpos y objetos como «cosas» que se convierten en algo más que «materia» en la medida en que pueden ser sentidas y tocadas; en la medida en que generan impresiones. Los cuerpos son «algo que toca y que es tocado» (p. 155). La localización de la sensación sobre la superficie de la piel muestra que la sensación no está «en» el objeto o el cuerpo, sino que aparece como un efecto de su encuentro. Tal y como sugiere Rosalyn Diprose, el mundo descrito por la fenomenología es un «intermundo», o un «circuito abierto» entre el cuerpo perceptor y su mundo (2002, p. 102).

La fenomenología por tanto muestra cómo los objetos y los otros ya han dejado sus impresiones sobre la superficie de la piel. El objeto táctil es lo que está cerca de mí, o lo que está a mi alcance. Al ser tocado, el objeto no «permanece aparte»; es sentido «por» la piel e incluso «sobre» la piel. En otras palabras, percibimos el objeto como un objeto, como algo que «tiene» integridad, y que está «en» el espacio, solo al ocupar ese mismo espacio; es decir, al cohabitar el espacio de tal modo que el límite entre los cohabitantes del espacio no se mantiene. La piel conecta y también contiene. La ausencia de oposición entre los cuerpos que se mueven alrededor de los objetos, y los objetos alrededor de los cuales se mueven los cuerpos, nos muestra que las orientaciones implican al menos un «enfoque» en dos direcciones, o el «más de uno» de un encuentro.[24] Las orientaciones son táctiles, y necesitan de más de una superficie de piel; cuando nos acercamos a esta mesa o a aquella, también la mesa se nos acerca, y nos toca cuando la tocamos. Tal y como nos muestra Husserl, la mesa puede estar fría y ser suave, y la cualidad de su superficie solo se puede sentir una vez que he dejado de estar separado de ella. Este cuerpo con esta mesa es un cuerpo diferente a lo que sería sin ella. Y la mesa es una mesa diferente cuando está conmigo a lo que sería sin mí. Ni el objeto ni el

24. Ver la introducción de mi libro *Strange Encounters*, donde analizo cómo los encuentros implican más de un cuerpo (2000, pp. 6-9); ver también el capítulo 7 sobre la ética de estos encuentros.

cuerpo tienen integridad en el sentido de ser «la misma cosa» con y sin otros. Tanto los cuerpos como los objetos se configuran al ser orientados unos hacia otros, como una orientación que puede ser experimentada como la cohabitación o como compartir el espacio.[25]

Por tanto, los cuerpos cobran forma por medio del contacto con objetos y con otros, con «lo que» está lo bastante cerca como para tocarse. Los cuerpos pueden incluso cobrar forma por medio de este contacto, o tomar la forma de ese contacto. Lo que está cerca es conformado por lo que hacen los cuerpos, y eso a su vez influye en lo que los cuerpos pueden hacer. El trabajo de Paul Schilder sobre la imagen corporal pone el énfasis en cómo los cuerpos son conformados por lo que se les acerca y por lo que no. Tal y como él dice: «el espacio alrededor de la imagen-cuerpo puede acercar los objetos al cuerpo, o bien acercar el cuerpo a los objetos. La configuración emocional determina la distancia de los objetos respecto del cuerpo» (1950, p. 216). Acercar objetos a cuerpos, lo que a su vez acerca cuerpos a objetos, implica actos de percepción sobre «qué» puede acercarse a mí. Por ejemplo, la cercanía del filósofo a su papel, su tinta, y su mesa, no depende solo de «dónde» realiza su trabajo y del espacio que habita, como si el «dónde» pudiera separarse del «lo que» hace. La cercanía de tales objetos es requerida por su trabajo, que es además «lo que» hace para vivir. De modo que los objetos están cerca como los instrumentos de la filosofía, lo que conforma el tipo de cuerpo que adquiere la filosofía, así como el cuerpo del filósofo.

Podemos continuar con el ejemplo de la mesa. Como objeto también aporta un espacio, que en sí mismo es el espacio para la acción, para ciertos tipos de trabajo. Como sabemos, la mesa de Husserl en el primer volumen de *Ideas* es la mesa de escribir, y su orientación hacia esa mesa, y no hacia otras, muestra la orientación su filosofía, incluso en el mismo momento en que «esta» mesa desaparece.[26] Alrededor de

25. En el capítulo 3 aporto un análisis del compartir como una forma de división o corte, así como un modo de participación.

26. Es importante señalar que en el segundo volumen de *Ideas* la mesa no es descrita como la mesa de escribir: no sabemos «qué» tipo de mesa es. La mesa aparece en su proximidad con el cuerpo de Husserl como el objeto que él toca, y que tiene ciertas cualidades. En cierto sentido la reorientación de Husserl hacia las cuestiones del cuerpo significa que la mesa «se materializa» de forma muy diferente en su obra posterior. No deberíamos sobrevalorar esta diferencia: la mesa sigue funcionando aquí como una ilustración de una filosofía del cuerpo, que deja otras cosas al fondo. Atender a estas

la mesa un horizonte o límite de percepción es «vagamente» aprehendido. Cuando Husserl escribe, la mesa misma solo puede percibirse vagamente. El horizonte es lo que está «alrededor» cuando el cuerpo hace su trabajo. Tal y como señala Don Ihde: «los horizontes pertenecen a los límites del ámbito del entorno experimentado. Al igual que los "bordes" del campo visual, ellos sitúan lo que está presente de forma explícita, mientras que en los fenómenos en sí, el horizonte desaparece» (1990, p. 114). El horizonte no es un objeto que yo aprehendo: no lo veo. El horizonte es lo que da a los objetos su contorno, e incluso permite que estos objetos puedan ser alcanzados. Los objetos son objetos en la medida en que están dentro de mi horizonte; es el acto de estirarse «hacia ellos» lo que les hace accesibles como objetos para mí. El horizonte corporal muestra que los cuerpos pueden estirarse hacia algo estableciendo una línea más allá de la cual ya no llegan a tocarlo; el horizonte marca el borde de lo que puede alcanzarse con el cuerpo. El cuerpo se vuelve presente como cuerpo, con superficies y límites, cuando muestra los «límites» de lo que puede hacer.

Podríamos pensar que tratamos de alcanzar todo lo que llega a ser visible. Pero lo que «llega a ser» visible, o lo que está dentro de nuestro horizonte, no es simplemente una cuestión de lo que encontramos aquí o allí, o incluso de dónde nos encontramos cuando nos movemos hacia aquí o hacia allá. Lo que es alcanzable está determinado precisamente por orientaciones que ya hemos tomado. Algunos objetos ni siquiera se convierten en objetos de la percepción, dado que el cuerpo no se mueve hacia ellos: están «más allá del horizonte» del cuerpo, y por tanto fuera de su alcance. Las superficies de los cuerpos están conformadas por lo que está a su alcance. De hecho, la historia de los cuerpos puede ser reescrita como la historia de lo alcanzable.

Las orientaciones tratan de la dirección que tomamos, que pone algunas cosas a nuestro alcance y otras no. De modo que el objeto, que es aprehensible solo porque excede mi mirada, puede ser aprehendido solo en la medida en que ha llegado a serme accesible: su accesibilidad no es simplemente una cuestión de lugar o localización (el

orientaciones no es una forma de crítica negativa; más bien se trata de mostrar cómo la escritura en sí está «dirigida», como una dirección que da forma a lo que las cosas hacen surgir en el texto escrito. En otras palabras, estamos leyendo por «el ángulo» de la escritura.

papel blanco en la mesa, por ejemplo), más bien es conformado por las orientaciones que he tomado, que hace que me oriente en algunas direcciones más que en otras (hacia este tipo de mesa, lo que señala el espacio que tiendo a habitar).

La fenomenología nos ayuda a analizar cómo los cuerpos están determinados por historias, que estos representan en sus comportamientos, sus posturas y sus gestos. Después de todo, tanto Husserl como Merleau-Ponty describen los horizontes corporales como «historias sedimentadas» (ver Steinbock, 1995, p. 36). Este modelo de la historia como una sedimentación corporal ha sido adoptado por algunos teóricos sociales: para Pierre Bourdieu, por ejemplo, estas historias se pueden describir como el *habitus*, un «sistema de disposiciones duraderas, transferibles» (1977, p. 72) que integra experiencias pasadas por medio de una «matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones» que son necesarias para el cumplimiento de «tareas infinitamente diferenciadas» (p. 83).[27] Para Judith Butler, es precisamente cómo la fenomenología expone la «sedimentación» de la historia en la repetición de la acción corporal, lo que la convierte en un recurso útil para el feminismo (1997a, p. 406). Lo que los cuerpos «tienden a hacer» son el efecto de historias, más que algo originario.

Podríamos decir que la historia «sucede» por la propia repetición de gestos, que es lo que le da al cuerpo sus tendencias. Podemos destacar aquí que el trabajo de esta repetición desaparece por medio del trabajo: si trabajamos duramente en algo, entonces parece hecho «sin esfuerzo». Esta paradoja, que el esfuerzo se convierta en sin esfuerzo, es precisamente lo que hace que la historia desaparezca en el momento de su representación. Es la repetición del trabajo lo que hace que el trabajo desaparezca. Es importante que no pensemos solo en *lo que* se repite, sino también en cómo la repetición de acciones nos lleva en ciertas direcciones: también nos estamos orientando hacia algunos objetos más que hacia otros, incluyendo no solo objetos físicos (los diferentes tipos de mesas) sino también hacia objetos de pensamiento,

27. El término *habitus* es empleado por Husserl en el segundo libro de *Ideas*, para analizar cómo se adquieren los hábitos y se convierten en «habituales» (1989, p. 118). Sin embargo, llegó a la teoría social principalmente por medio de Pierre Bourdieu, lo cual ha potenciado lo que podemos llamar una fenomenología social o relacional. Ver Adkins y Skeggs, 2004 para una excelente colección de artículos feministas sobre Bourdieu.

sentimiento y juicio, así como hacia objetos en el sentido de fines, aspiraciones y objetivos. Yo puedo «orientarme» en torno a la escritura, por ejemplo, no solo como cierto tipo de trabajo (aunque lo es, y requiere de ciertos objetos para ser posible), sino también como objetivo: escribir se convierte en algo a lo que aspiro, incluso como identidad (convertirse en escritor). De modo que el objeto al que aspiro, *que tenemos a la vista*, también nos llega a la vista al ser colocado como lo que deseamos ser: la acción busca la identidad como la marca de un logro (el escritor «se convierte» en escritor por medio del trabajo de la escritura). Podemos preguntar «hacia» qué tipo de objetos «tienden» los cuerpos en sus tendencias, y también cómo estas tendencias configuran hacia qué tienden los cuerpos.

Por supuesto, yo también estoy escribiendo en una mesa, aunque para mí tanto la mesa de la cocina como la mesa de escribir proporcionan el recurso para la acción: para cocinar, comer, y también para escribir. Tengo un espacio de estudio, y trabajo en una mesa en ese espacio. Mientras tecleo esto, estoy utilizando un teclado colocado en una mesa de ordenador que está en el estudio, que como ya he señalado antes es un espacio que ha sido colocado aparte para hacer este tipo de trabajo. Esta mesa en concreto está diseñada para el ordenador, y para trabajar con un ordenador. Encajo en este espacio de cierta forma al sentarme en la silla, que está delante de la mesa. Los objetos y los cuerpos «trabajan conjuntamente» como espacios para la acción; por ejemplo, aquí tecleo mientras estoy ante este objeto, y es con lo que estoy trabajando. Estoy tocando el objeto, así como el teclado, y soy consciente de ello, como un dato sensible que me es accesible. Al repetir el trabajo de teclear, mi cuerpo también se siente de cierta manera. Mi cuello se pone rígido, y me estiro para aliviar la incomodidad. Echo mis hombros hacia atrás de vez en cuando porque la postura que adopto (seguro que es una mala postura) es encorvada: me encorvo sobre la mesa según repito la acción (presionar las teclas con las puntas de mis dedos); la acción me conforma y deja sus impresiones, por medio de sensaciones corporales, sensaciones punzantes en la superficie de la piel, y una sensación más intensa de incomodidad. Yo escribo, y al ejecutar este trabajo, puedo convertirme en mi objeto: llegar a ser una escritora, con un cuerpo de escritora, y con tendencias de escritora (el cuello agarrotado, los hombros agarrotados, son signos claros de haber hecho este tipo de trabajo).

La lesión por esfuerzo repetitivo (LER) puede ser entendida como el efecto de esta repetición: repetimos algunas acciones, a veces una y otra vez, es en parte la naturaleza del trabajo que podemos hacer. Nuestro cuerpo toma la forma de esta repetición; *quedamos atrapados en ciertos posicionamientos como efecto de este trabajo*. Por ejemplo, mi dedo corazón derecho ha adquirido la forma de su propio trabajo: el uso constante de un bolígrafo, al escribir, ha creado un bulto, que es la forma que es formada por el trabajo de esta repetición; mi dedo casi parece «como si» tuviera la forma de un bolígrafo, como una impresión sobre él. El objeto sobre —y con— el que trabajo deja así su impresión: la acción, como intención, y como tendencia hacia el objeto, da forma a mi cuerpo de esta o de aquella manera. El trabajo de la repetición no es un trabajo neutral; *orienta el cuerpo en algunas direcciones más que en otras*. El bulto de mi dedo es un signo claro de una orientación que he tomado, no solo hacia el objeto-bolígrafo, o hacia el teclado, sino también hacia el mundo, como alguien que hace cierto tipo de trabajo para vivir. La escritura de Husserl también «muestra» su orientación: las mesas que aparecen primero son las mesas de escribir, como un objeto propio de la filosofía, que a su vez es conformado por las orientaciones que ha tomado hacia sus objetos, como objetos de pensamiento. Las orientaciones dan forma a lo que hace el cuerpo, mientras que los cuerpos son conformados por las orientaciones que ya tienen, como efectos del trabajo que debe producirse para que un cuerpo llegue a ser como es.

Los cuerpos por tanto adquieren su orientación por medio de las repeticiones de ciertas acciones en lugar de otras, como acciones que tienen ciertos «objetos» a la vista, ya sean objetos físicos que son necesarios para hacer el trabajo (la mesa de escribir, el bolígrafo, el teclado) o los objetos ideales con los que uno se identifica. La cercanía de tales objetos, su accesibilidad dentro de mi horizonte corporal, no es casual: *no es que los encuentre allí, sin más*. La cercanía de esos objetos es el signo de una orientación que ya he tomado hacia el mundo como una orientación que conforma lo que llamamos, de forma inapropiada, «carácter». Los cuerpos tienden hacia ciertos objetos más que hacia otros, según sus tendencias. Estas tendencias no son originales sino que son efectos de la repetición del «tender hacia». Comentaré en el siguiente capítulo la temporalidad paradójica de estas tendencias en relación con la orientación sexual; aquí basta con decir

que tiene sentido considerar cómo los cuerpos llegan a «tener» ciertas orientaciones con el tiempo, y que van tomando sus formas al adoptar algunas direcciones más que otras y al dirigirse hacia ciertos objetos más que a otros.

El campo de la acción positiva, de aquello que este cuerpo o aquel hace, también define un campo de inacción, de acciones que son posibles pero que no son ejecutadas, o incluso de acciones que no son posibles por lo que ya se ha ejecutado. Estas historias de acción o de «ejecución» configuran los horizontes corporales de los cuerpos. Los espacios no solo están habitados por cuerpos que «hacen cosas», sino que lo que los cuerpos «hacen» les lleva a habitar algunos espacios más que otros. Si los espacios amplían los cuerpos, entonces podemos decir que los espacios también amplían la forma de los cuerpos que «tienden» a habitarlos. Así, por ejemplo, si la acción de escribir está asociada con el cuerpo masculino, entonces es este cuerpo el que tiende a habitar el espacio de la escritura. Por tanto, el espacio de la escritura —por ejemplo, el estudio— tiende a ampliar estos cuerpos y puede incluso tomar su forma. El género se naturaliza como una propiedad de los cuerpos, los objetos y los espacios en parte por medio del «bucle» de esta repetición, que lleva los cuerpos en ciertas direcciones más que en otras, como si aquella dirección viniera de dentro del cuerpo y explicara en qué dirección se mueve.

Aquí de nuevo podemos volver a la mesa, más en concreto a la mesa de escribir. En cierto sentido, la mesa de escribir espera el cuerpo del escritor. Al esperar al escritor la mesa espera a algunos cuerpos más que a otros. Esta espera «orienta» la mesa hacia un tipo específico de cuerpo, el cuerpo que «realizará» la escritura. Ya he descrito antes ese cuerpo como un cuerpo masculino recordando la forma marcada por el género de su ocupación. Está claro ahora que el género no está «en» la mesa ni necesariamente «en» el cuerpo que se dirige hacia la mesa. El género es un efecto de cómo los cuerpos ocupan los objetos, lo que implica cómo ocupan el espacio al ser ocupados de una forma o de otra. Podemos señalar, por ejemplo, en la obra *Ontología* de Heidegger (1999) que la mesa en tanto cosa sobre la que hacemos cosas permite ser ocupada de diferentes formas. Por ejemplo, Heidegger escribe en la mesa, su mujer cose, y sus hijos juegan. Lo que hacemos en la mesa tiene que ver también con que se nos dé un lugar dentro del orden familiar (como analizo en el capítulo siguiente). Los

cuerpos son conformados por el trabajo que hacen en la mesa, donde el trabajo implica formas de ocupación marcadas por el género.

A la luz de esto podemos considerar la obra de Charlotte Perkin Gilman sobre la «casa», donde habla de la configuración de los cuerpos de las mujeres a partir de la forma en que habitan los interiores domésticos. Escribe lo siguiente: «Lo vemos en los muebles. Una piedra o un bloque de madera sobre el que sentarse, una piel sobre la que tumbarse, una estantería donde poner la comida. Mira cómo este bloque de madera cambia ante tus ojos, y transmite la historia de las patas que vendrán: un taburete, una silla, un sofá, un canapé, y ahora mira los incontables tipos de muebles para sentarse con los que llenamos la casa para mantenernos a distancia del suelo... Si estás confinada en casa no puedes andar mucho, por lo tanto, tienes que sentarte, especialmente si tu trabajo es estático. De este modo, la mujer destinada a la casa pasaba sentada mucho tiempo, y sentarse mucho tiempo demandaba asientos cada vez más blandos» (2002, pp. 27-28). Gilman está escribiendo aquí específicamente sobre los muebles en Oriente, y compara los cuerpos y las sillas blandas de este interior imaginario con los interiores domésticos de Occidente, que dan más movilidad a las mujeres. Abordaré el tema del orientalismo en el capítulo 3; aquí basta con decir que Gilman nos muestra cómo las orientaciones implican habitar ciertas posiciones corporales: sentarse, andar, tumbarse, etc. Tales formas de ocupación o de ser ocupado dan forma al mobiliario: las sillas se vuelven blandas para dar asiento a un cuerpo que se sienta. A su vez, el cuerpo se vuelve blando al ocupar el asiento blando, ocupando el espacio que el asiento ha hecho accesible. Estas posiciones se vuelven habituales: son repetidas, y con esta repetición conforman el cuerpo y lo que puede hacer. Cuanto más se sienta el cuerpo, más tiende a estar sentado.

La idea es simple: lo que «sí hacemos» afecta lo que «podemos hacer». Esto no supone afirmar que «hacer» simplemente limita las capacidades. Por el contrario, lo que «sí hacemos» abre y amplía algunas capacidades, como una «expansión» en algunas direcciones que a su vez podría limitar lo que puedes hacer en otras. Un ejemplo de esta idea podría ser «el uso de las manos»: cuanto más usamos un lado del cuerpo, más difícil es usar el otro. Tal y como sugiere Robert Hertz, la preferencia cultural por el lado derecho significa que «la mano izquierda es reprimida y queda inactiva» (1973, p. 5), mientras que a la

mano derecha se le da «un trabajo más intensivo», lo que «favorece su desarrollo» (p. 4). Adquirimos nuestras tendencias como un efecto de la dirección de energía hacia este lado o aquel. Cuanto más trabajamos ciertas partes del cuerpo, como este músculo o aquel, más podemos hacer con él. Al mismo tiempo, cuanto menos trabajemos otros músculos, menos podremos hacer con ellos. De modo que si el género conforma lo que «sí hacemos», entonces conforma lo que podemos hacer. El género podría por tanto describirse como una orientación corporal, una forma en que los cuerpos son dirigidos por sus acciones a lo largo del tiempo.

Conviene señalar aquí que el modelo fenomenológico de Iris Marion Young sobre la corporalidad de las mujeres pone un gran énfasis en el papel de la orientación. De hecho, Young afirma que las diferencias marcadas por el género *son* diferencias de orientación. Sugiere que «incluso en las orientaciones corporales más simples de hombres y mujeres cuando se sientan, están de pie y caminan, podemos observar una diferencia típica en el estilo del cuerpo y en su alcance» (2005, p. 32). Esto no significa que las orientaciones vengan dadas simplemente por sí mismas, o que ellas «causen» estas diferencias. Las orientaciones son más bien un efecto de estas diferencias y también un mecanismo para su reproducción. Young sugiere que las mujeres tienen una «intencionalidad inhibida» en parte porque no respaldan sus cuerpos, dado que las mujeres ven sus cuerpos como «objetos» y como «capacidades» (p. 35). De modo que llegar a ser una mujer significa «lanzar como una mujer». Las mujeres pueden lanzar objetos, y son lanzadas por objetos, de tal forma que ocupan menos espacio. Dicho de manera más simple, adquirimos la forma de cómo lanzamos, así como la de lo que hacemos. O como proponen Linda McDowell y Jo Sharpe: «El cuerpo, su tamaño, forma, gestos, el propio espacio que ocupa, esas normas masculinas y femeninas que hacen que los hombres abran las piernas y las mujeres no; las diferencias físicas que construyen y reflejan las normas de género crean formas de estar en el espacio» (1997, p. 203).

El género es un efecto del tipo de trabajo que hacen los cuerpos, lo que a su vez «dirige» esos cuerpos, afectando lo que «pueden hacer». Al mismo tiempo, no siempre está decidido qué cuerpos habitan qué espacios, aunque los espacios amplíen la forma de ciertos cuerpos y no la de otros. Julia Wardhaugh plantea que «hay un reconocimiento

cada vez mayor de que las habitaciones o los espacios del hogar familiar no están marcados por el género de una forma efectiva, aunque estén diseñados para responder a las necesidades de hombres y mujeres (por ejemplo, la altura de las encimeras de las cocinas). Más bien son las actividades que son realizadas en estos espacios en ciertos momentos y en ciertos contextos de relaciones lo que refleja y/o subvierte las ideas sobre el género» (1999, p. 92). En otras palabras, aunque lo que «sí hacemos» afecta lo que «podemos hacer», otras cosas siguen siendo posibles. Por ejemplo, los cuerpos pueden ocupar espacios que no amplían su forma, lo que a su vez sirve para «reorientar» los cuerpos y el espacio. En los dos capítulos siguientes analizaré orientaciones fallidas como el «efecto queer» de líneas oblicuas o diagonales, creadas por cuerpos fuera de lugar. Aquí quiero plantear simplemente que cuando las mujeres escriben, cuando ocupan el espacio como escritoras, sus cuerpos a su vez adquieren nuevas formas, aunque el efecto ya no sea tan queer.

Tal y como nos mostró Virginia Woolf en *Una habitación propia*, que las mujeres demanden un espacio para escribir es un acto político. Por supuesto, hay mujeres que escriben. Eso lo sabemos. Las mujeres han ocupado espacios orientados hacia la escritura. Pero aun así, la mujer escritora sigue siendo solo eso: la mujer escritora, que se desvía de la norma somática de «el escritor» como tal. También sabemos que hay mujeres filósofas, y cómo siguen causando inquietud, como «cuerpos fuera de lugar» en la «casa» de la filosofía, que está configurada asumiendo ciertos cuerpos y no otros como su norma somática (Alcoff, 1999). Entonces, ¿qué ocurre cuando la mujer filósofa coge su pluma? ¿Qué ocurre cuando el estudio no es reproducido como un ámbito masculino por la repetición colectiva de estos momentos de desviación?

Incluso las mesas pueden aparecer de una forma diferente si seguimos esos momentos de desviación y las líneas que crean. Para Virginia Woolf, la mesa aparece con ella misma escribiendo en la mesa, como un mensaje feminista inscrito en el papel: «Os pido que imaginéis una habitación como millares de otras, con una ventana que daba, por encima de los sombreros de la gente, los camiones y los coches, a otras ventanas, y encima de la mesa de la habitación una hoja de papel en blanco, que llevaba el encabezamiento *Las mujeres y la novela* escrito en grandes letras, y nada más» (1991, p. 24). La mesa no es solo

lo que está ante Woolf, sino también el «lugar» sobre el cual ella plantea su idea feminista: que no podemos abordar la cuestión de las mujeres y la ficción sin plantear la cuestión previa de si las mujeres tienen espacio para escribir. Merece la pena recordar aquí la editorial feminista que se llamaba Mesa de la Cocina (Kitchen Table). Podríamos decir que la mesa de la cocina aporta el tipo de superficie sobre la que suelen trabajar las mujeres. Utilizar la mesa que sostiene el trabajo doméstico para hacer trabajo político (incluyendo el trabajo que hace explícito la política del trabajo doméstico) es un dispositivo de reorientación. La mesa de la cocina sostiene la escritura feminista, y libros feministas aparecen con su nombre.

Aunque hacer esta reflexión feminista nos remite de nuevo a la mesa, los términos de su aparición serán diferentes. Podría ocurrir que mesas bastante diferentes se hicieran visibles. En el libro de Iris Marion Young *On Female Body Experience* la mesa llega a su escritura de la siguiente manera: «Aquí la mella en la mesa se produjo durante aquella discusión con mi hija» (2005, p. 159). Aquí la mesa registra la intimidad de la relación entre madre e hija; tales intimidades, como el surgimiento del conflicto, no se «ponen a un lado» ni tienen lugar «en otro lado» de la mesa.[28] Para las filósofas feministas puede que las mesas no pongan entre paréntesis o dejen a un lado la intimidad de los vínculos familiares; estas intimidades están en un primer plano; están «sobre la mesa», en vez de estar detrás. Podríamos incluso decir que las mesas feministas son conformadas por estos vínculos; estos vínculos dan forma a la superficie de la mesa y a cómo las mesas aparecen en la escritura feminista.

Por supuesto, la mujer filósofa aún tiene que llegar allí, tiene que acercarse lo suficiente a la mesa de escribir. Esta llegada a la «escena» de la escritura lleva su tiempo, como nos lleva tiempo y trabajo mantener la atención en la mesa de escribir. Esta llegada depende del contacto con los otros, e incluso *acceder* a la «ocupación de escribir», algo que también viene determinado por economías políticas así como

28. Aquí me estoy refiriendo a la descripción que hace Heidegger de su mujer sentada en la mesa. Lo escribe así: «este lado no es el lado Este, ni este lado estrecho, muchos centímetros más corto que el otro, sino más bien el lado en el que se sienta mi mujer por la noche cuando quiere quedarse levantada y leer» (1999, p. 69). Yo plantearía que esta forma de dar una presencia a la esposa en la mesa es muy diferente a aportar los vínculos a la superficie de la mesa: *la esposa aparece en otro lado.*

por biografías personales. Pero aun así, llega.[29] Una vez que ha llegado, ella puede hacer un tipo de trabajo diferente, dado que puede que no coloque esos otros vínculos «detrás» de ella.

De modo que sí, podemos recordar que algunos espacios ya están ocupados. Incluso toman la forma de los cuerpos que los ocupan. Los cuerpos también toman la forma de los espacios que ocupan y del trabajo que hacen. Pero a veces llegamos a donde no esperábamos. Ocurre que un espacio está ocupado, pero por otra persona. Cuando los cuerpos ocupan espacios que no solían tender a habitar, ocurre algo distinto a la reproducción de los hechos materiales. La esperanza en que la reproducción fracase es la esperanza de nuevas impresiones, de que surjan nuevas líneas, nuevos objetos, o incluso nuevos cuerpos, que se reúnen al juntarse en torno a esta mesa. Lo «nuevo» no implica la pérdida del fondo. De hecho, que los cuerpos lleguen a espacios en los que ya no están en casa, donde no están «en su lugar», implica un arduo trabajo; de hecho, a los cuerpos les cuesta un enorme trabajo habitar espacios que no amplían su forma. Una vez que han llegado allí, estos cuerpos a su vez pueden adquirir nuevas formas. Y los espacios a su vez adquieren nuevos cuerpos. De modo que sí, deberíamos celebrar estas llegadas. Lo «nuevo» es lo que es posible cuando lo que está detrás de nosotros, nuestro espacio de fondo, no solo nos respalda o nos mantiene en el lugar, sino que nos permite movernos y seguir otras cosas diferentes a las líneas que ya habíamos tomado. Sí, las mujeres filósofas se reúnen y se han reunido, creando sus impresiones. Nuestra tarea es recordar las historias de su llegada, y cómo esta historia abre espacios para otras mujeres a las que aún hay que despejar el camino.

El fondo del objeto, que permite que se le ponga a trabajar, depende de un trabajo que es repetido en el tiempo y que a menudo está

29. Quiero destacar aquí que no estoy planteando que la llegada de las mujeres a la filosofía sea algo nuevo o reciente, como algunos lectores han cuestionado. Mi idea es que solo notamos la llegada de cuerpos que habitan espacios que no amplían su forma, lo que puede incluir espacios disciplinarios como la filosofía. Que la mujer filósofa siga siendo algo reseñable es un indicador de la orientación de la filosofía, más que un indicador del trabajo que ella haya hecho o no. Nuestra tarea no es aprender a no notar estas llegadas, sino convertir esa conciencia en un tipo de trabajo diferente que también registre la orientación del «en su lugar», incluso cuando celebra nuevas llegadas. Ver también el capítulo 3, que analiza la llegada de los cuerpos negros como «cuerpos fuera de lugar» en espacios orientados alrededor de la blanquitud.

«oculto a la vista». Quizá la mirada de Husserl omitió en su recorrido otros espacios, como el espacio de la cocina, es decir, espacios que a menudo están asociados con el «trabajo» que tiende hacia el cuerpo en términos de cuidados y de sustento. ¿Quizá la mirada de Husserl evitó pasearse por allí porque esos espacios están configurados por un trabajo escondido, porque es el trabajo que les da la capacidad de «pensar» sobre la mesa de escribir? En cierto sentido, una fenomenología queer debe implicarse en el proyecto de «devolverle la jugada»[30] a la fenomenología, dirigiéndose a otro tipo de mesas. Darle la vuelta a las mesas [devolver la jugada] también nos permitiría retornar, incluso podríamos decir un retorno encantador, a los objetos que ya aparecen en la fenomenología, como la mesa de Husserl, ahora tan desgastada. Estas mesas, cuando les demos la vuelta, renacerán como algo «con» lo que pensar, y algo «sobre» lo que pensar.

Podríamos preguntarnos qué líneas cubrirán la página cuando la mujer filósofa habite el espacio junto a la mesa de escribir y coja su bolígrafo. Sí, ¿qué pasa cuando ocupo mi espacio, al escribir en la mesa sobre la mesa, en mi nido, en el rincón de la habitación? ¿Qué ocurre cuando escribo sobre la escritura, cuando escribo sobre las mesas que aparecen como objetos en la fenomenología? No es casualidad que yo esté escribiendo sobre cómo estos objetos se materializan. Me vuelvo hacia mi mesa, y comienzo a escribir de nuevo.

30. Juego de palabras con mesa/*table* en inglés: «turning the table», literalmente «darle la vuelta a la mesa», significa dar la vuelta a la tortilla, devolver la jugada a alguien, pagar con la misma moneda. *(N. del T.)*

2. La orientación sexual

> Si hacemos que un individuo no pueda ver la habitación en la que se encuentra sino por medio de un espejo que la refleje inclinándola 45 grados respecto a la vertical, el individuo verá primero la habitación «oblicua». Un hombre que ande por ella parece como si anduviera de lado. Un pedazo de cartón que cae a lo largo del marco de la puerta, parece que cae según una dirección oblicua. El conjunto es «raro» [queer].

En *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, hay momentos queer. Son momentos que hay en el texto en los que el mundo ya no aparece «de la forma correcta». A partir de una serie de experimentos espaciales que «diseñan» una situación de forma que el sujeto no vea de forma recta,[1] Merleau-Ponty se interroga sobre cómo se reorienta la relación del sujeto con el espacio: «Al cabo de unos minutos, se produce un cambio brusco: las paredes, el hombre que se pasea por la habitación, la dirección de la caída del cartón se vuelven verticales» (2002, p. 289). Esta reorientación, que podemos describir como el »volverse vertical» de la perspectiva, significa que el «efecto raro [queer]» se ha superado y que los objetos del mundo ya no aparecen como si estuvieran «descentrados» u «oblicuos». En otras palabras, Merleau-Ponty analiza cómo los sujetos «enderezan» cualquier efecto raro [queer] e investiga lo que esta tendencia a «ver recto [*straight*]» indica sobre la relación entre los cuerpos y el espacio. Responde a esta cuestión no con un modelo del espacio como algo determinado por coordinadas objetivas (como si «arriba» y «abajo» existiesen de forma independiente de la orientación corporal de cada uno), sino conformado por el propósito del cuerpo; el cuerpo hace cosas, y el espacio toma así una forma como un campo de acción: «lo que importa para la acción del espectáculo no

1. *Straight*. Esta palabra significa «recto, derecho, directo, en orden», pero también «heterosexual». En todo el texto la autora juega con ese doble sentido, espacial y sexual, que se pierde en castellano, pero que es importante como tesis del libro. Cuando leamos las palabras «recto» o «derecho» en el texto conviene recordar que tiene siempre ese doble sentido (heterosexual/recto). También juega con el doble sentido de *queer*: raro, y disidente sexual (marica, bollera, trans, etc.). *(N. del T.)*

es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo "lugar" fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer» (p. 291). Esto implica que el momento raro, cuando los objetos aparecen oblicuos y los ejes verticales y horizontales aparecen como «no alineados», debe ser superado no porque esos momentos contradigan las leyes que gobiernan el espacio objetivo, sino porque bloquean la acción del cuerpo: inhiben el cuerpo de modo que deja de entenderse en el espacio fenomenal. De modo que aunque Merleau-Ponty se atreve a decir que la «vertical es la dirección definida por el eje de simetría de nuestro cuerpo» (p. 291), en realidad su fenomenología asume un modelo del espacio corporal en el que las líneas espaciales «se alinean» solo como efecto de acciones corporales sobre —y en— el mundo. En otras palabras, el cuerpo «endereza» su visión con el fin de extenderse en el espacio.

A la luz del debate de Merleau-Ponty sobre estos momentos queer, podríamos atrevernos a reconsiderar la relación entre el eje normativo y el vertical. Tal y como planteé en el capítulo 1, lo normativo puede ser considerado un efecto de la repetición de acciones corporales a lo largo del tiempo, que produce lo que podemos llamar el horizonte corporal, un espacio para la acción, *que coloca algunos objetos a nuestro alcance y otros no*. La dimensión normativa puede ser descrita de nuevo en términos del cuerpo recto, un cuerpo que aparece «en línea». Las cosas parecen «rectas» (sobre el eje vertical), cuando están «en línea», lo que significa que están alineadas con otras líneas. En lugar de presuponer que la línea vertical es simplemente algo objetivo, podemos verla como un efecto de este proceso de alineamiento. Pensemos en el papel de calco gráfico: cuando las líneas del papel de calco están alineadas con las líneas que han sido calcadas sobre el otro papel, las líneas del papel de calco desaparecen: solo puedes ver un conjunto de líneas. Si unas líneas son calcos de las otras, es porque ese alineamiento depende de dispositivos para enderezar que mantienen las cosas en línea, en parte «sujetando» las cosas en su lugar. Las líneas desaparecen por medio de ese proceso de alineamiento, de modo que si una sola cosa deja de estar «en línea» con otra cosa, el «efecto general» parece «torcido» o incluso «raro».

El eje vertical es en sí mismo un efecto de estar «en línea», donde la línea adoptada por el cuerpo corresponde con otras líneas que ya

vienen dadas. Lo vertical es por tanto normativo; está determinado por la repetición de acciones corporales y sociales a lo largo del tiempo. El cuerpo que está «en línea» es aquel que puede desplegarse en el espacio, y al mismo tiempo estos espacios son el resultado de volver a trazar esas líneas, que es otra forma de describir «la extensión». Las cosas y los cuerpos aparecen «de la forma correcta» cuando están «en línea», lo que hace que el momento en que el espacio fenomenal «se alinea» parezca más bien «raro». Es importante señalar que cuando una cosa está «desalineada», no es solo que esa cosa parezca oblicua, sino que el mundo mismo puede parecer inclinado, lo cual desorienta la imagen e incluso desplaza el cuerpo. Si tenemos en cuenta que los espacios aparecen siguiendo las líneas del eje vertical, podemos empezar a ver cómo las orientaciones del cuerpo determinan no solo qué objetos están a nuestro alcance, sino también el «ángulo» en el que lo están. Las cosas parecen correctas cuando nos son accesibles desde el ángulo correcto.

Por supuesto, cuando Merleau-Ponty analiza los efectos queer,[2] no está considerando «queer» como una orientación sexual, pero nosotros sí podemos hacerlo. Podemos acudir a la etimología de la palabra «queer», que viene de la palabra indoeuropea «torcer».[3] Queer es, después de todo, un término espacial, que después fue traducido a un término sexual, un término para una sexualidad torcida que no sigue una «línea recta», una sexualidad que está inclinada y torcida (Cleto, 2002, p. 13). La espacialidad de este término no es casual. La sexualidad misma puede ser considerada una formación espacial no solo en el sentido de que los cuerpos habitan espacios sexuales (Bell y Valentine, 1995), sino también en el sentido de que los cuerpos son sexualizados según cómo habitan el espacio. El cuerpo se orienta en el espacio, por ejemplo, diferenciando entre «izquierda» y «derecha», «arriba» y «abajo», y «cerca» y «lejos», *y esta orientación es crucial para la sexualización de los cuerpos*.[4] La fenomenología nos ayuda a entender

2. En el original de *Fenomenología de la percepción* en francés Merleau-Ponty utiliza la palabra «étrange» (extraño, raro). La versión inglesa lo traduce con la palabra «queer», que además de "raro', tiene esa acepción de «orientación sexual minoritaria» que no tiene el original francés. *(N. del T.)*

3. La palabra o raíz indoeuropea es *terkw-, que pasa a «twist» en inglés (y al verbo «thwart»), a «torquere» en latín, y a «torcer» en castellano. *(N. del T.)*

4. En el capítulo 3 analizo cómo las orientaciones en las que los otros son percibidos

cómo la sexualidad implica formas de habitar y de ser habitados por el espacio.

Es importante destacar que Merleau-Ponty reflexiona sobre la sexualidad en *Fenomenología de la percepción* proponiendo que la sexualidad no es un dominio distinto que pueda ser separado de la experiencia corporal en general. Escribe lo siguiente: «si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto del mundo, eso es, respecto del tiempo y respecto a los demás hombres» (p. 183). Para Merleau-Ponty el cuerpo sexual muestra la orientación del cuerpo como un «objeto que es *sensible* a todo lo demás» (p. 183), un cuerpo que siente la cercanía de los objetos con los que coexiste. Judith Butler (1989) plantea una importante crítica al modelo de la sexualidad de Merleau-Ponty mostrando que presupone una orientación general o universal hacia el mundo. Aunque reconocemos el riesgo de caer en el universalismo, podríamos queerizar el «cuerpo sensible» de Merleau-Ponty, o incluso proponer que este cuerpo ya es queer en su sensibilidad «a todo lo demás». El modelo de sexualidad de Merleau-Ponty como forma de proyección corporal puede ayudar a mostrar cómo las orientaciones «exceden» el objeto al que se dirigen, convirtiéndose en formas de habitar y de coexistir en el mundo. Si presuponemos que la sexualidad es crucial para la orientación corporal, para la forma de habitar los espacios, entonces las diferencias entre cómo estamos orientados sexualmente no son solo una cuestión de hacia «qué» objetos estamos orientados, sino también de cómo nos desplegamos por medio de nuestros cuerpos en el mundo. La sexualidad no estaría determinada solo por la elección de objeto, sino que implicaría las diferencias en la relación de cada uno con el mundo, es decir, en cómo uno «se enfrenta» al mundo o cómo se dirige hacia él. O más bien podríamos decir que las orientaciones hacia los objetos sexuales afectan a otras cosas que hacemos, de modo que las diferentes orientaciones, las diferentes formas de dirigir nuestros deseos, implican habitar mundos diferentes.

En este capítulo quiero formular una «fenomenología queer» repensando la espacialidad de la orientación sexual. En la literatura que

---

como «cercanos» o «lejanos» son cruciales para el discurso del orientalismo y la racialización del espacio corporal.

existe sobre la sexualidad, la fenomenología ha sido adoptada como una perspectiva principalmente con el fin de ubicar dentro de un marco teórico las experiencias cotidianas de los sujetos sexuales. Tal y como afirman Lisabeth During y Terry Fealy: «para utilizar la fenomenología en la teoría lesbiana y gay debemos comenzar con la experiencia cotidiana de los sujetos homosexuales, considerar su situación en el mundo y sus relaciones con los demás» (1997, p. 121).[5] Aunque esta visión es clave, yo también quiero trabajar con la fenomenología con el fin de «queerizar» cómo enfocamos la orientación sexual, replanteando la «orientación» en la «orientación sexual». En otras palabras, quiero aportar un enfoque fenomenológico a la pregunta misma de qué significa que uno se «oriente» sexualmente hacia algunos otros y no hacia otros otros. Una fenomenología queer podría aportar un enfoque sobre la orientación sexual al replantear cómo la dirección corporal «hacia» los objetos determina las superficies del espacio social y corporal.

Entre líneas

Merece la pena reflexionar sobre la propia expresión «orientación sexual». Esta expresión tiene su propia genealogía dentro de la sexología, y ha reemplazado gradualmente otros términos antiguos, como inversión o preferencia sexual. La orientación sexual a menudo es descrita en términos del sexo de la elección de objeto de cada persona: si ese sexo es el «mismo sexo» o «el otro sexo», de modo que, según Janis Bohan, «la orientación sexual de cada persona es definida por el sexo (el mismo o el otro) de las personas hacia las que se siente atracción emocional y sexual» (1996, p. xvi). Aquí la sexualidad es entendida en términos de «tener» una orientación, lo que se entiende como estar «dirigido» en una dirección o en otra. El modelo de «los dos se-

5. Para una explicación excelente de cómo la fenomenología puede ser utilizada como método en los «estudios trans» ver Rubin, 1998. Tengo que decir que mi propio enfoque aquí sobre las orientaciones queer se basa en los rasgos específicos de las vidas lesbianas. Otras vidas queer pueden tener diferentes rasgos, aunque compartan un ángulo oblicuo respecto a la línea recta/hetero. La fenomenología puede ofrecernos unas gafas con las cuales analizar lo que se despliega desde estos diferentes puntos.

xos» se convierte rápidamente en un modelo de dos orientaciones: heterosexual o queer, donde «queer» se convierte en un término «paraguas» para todas las sexualidades no heterosexuales y no normativas (Jagose, 1996, p. 1).[6]

Es importante señalar que la orientación sexual llega a ser entendida como algo integral para el sujeto, como una cuestión de identidad. Los historiadores del sexo nos han mostrado que la idea de «tener» una orientación sexual, donde «tener» se traduce en una forma de ser, es una idea moderna (Foucault, 1990; Weeks, 1985; Halperin, 1990). Weeks lo describe así: «la idea de que hay una persona que es *un* «homosexual» (o también *un* heterosexual) es un fenómeno relativamente reciente» (1985, p. 6). La posición de Weeks sobre la figura del homosexual junto con la figura entre paréntesis del heterosexual es crucial. El surgimiento de la idea de la «orientación sexual» no coloca las figuras del homosexual y del heterosexual en una relación de equivalencia. Más bien es el homosexual quien es constituido como el que tiene una «orientación»: el heterosexual se supone que es neutral. El surgimiento de la expresión «orientación sexual» coincide con la producción de «el homosexual» como un tipo de persona que «se desvía» de lo que es neutral. O tal y como lo expresa Foucault en la famosa frase de su obra sobre la historia de la sexualidad, la sexología moderna transforma las llamadas prácticas sexuales desviadas (como la sodomía) de ser una «aberración temporal» a ser una «especie» (1990, p. 43).

Si la orientación sexual se convierte en una cuestión de ser, entonces el «ser» mismo se convierte en algo orientado (sexualmente). ¿Qué significa pensar en «estar orientado»? Esta pregunta exige que consideremos la «orientación» de la «orientación sexual» como algo que tiene su propia historia. Tal y como mostré en el capítulo 1, el término «orientación» es en sí un término espacial: designa cómo se ubica la persona en relación a los objetos, en el sentido de «la dirección»

6. Existen numerosas críticas a este uso de la palabra queer, porque omite las diferencias entre las sexualidades no normativas: ver por ejemplo Stacey, 1997. Analizaré los límites de lo queer como una orientación «antinormativa» en la conclusión de este libro, donde señalo la necesidad de considerar cómo las diferentes condiciones de nuestra llegada como personas queer determina nuestra relación con las normas. Ver también el capítulo 7, «Queer Feelings», en *La política cultural de las emociones* (Ahmed, 2004a).

que se tiene y que se adopta hacia los objetos. Dentro de los estudios de la sexualidad, sorprendentemente ha habido poco debate sobre la espacialidad del término «orientación», aunque la espacialidad de otros términos, como queer, sí se ha destacado (ver Cleto, 2002, p. 13; Sedgwick, 1993, p. xii; Probyn, 1996, p. 14). Sin embargo, encontramos una excepción en el trabajo de Rictor Norton, quien analiza el término «orientación» en profundidad. Escribe lo siguiente: «dado que el término "orientación" ahora es algo habitual en los discursos legales y psiquiátricos, pensamos que es un término científico. Pero está claro que es una mera metáfora direccional tomada del magnetismo y de la navegación, que ha sustituido gradualmente las metáforas direccionales utilizadas antes de los años 70: inclinación, desviado, perverso, invertido, gusto, tendencia, torcido,[7] pulsión. El amor sexual a menudo es expresado con metáforas direccionales. Por ejemplo, la flecha de Cupido vuela en dirección al objeto del deseo» (2002, p. 1).

¿Qué diferencia supone poner de manifiesto la «direccionalidad» de la orientación sexual? La transformación de la orientación sexual en «una especie» implica la traducción de la «dirección» en una identidad. Si entendemos la orientación sexual como algo que uno «tiene», de modo que uno «es» lo que «tiene», entonces lo que uno «es» viene definido según la dirección del propio deseo, como una atracción que tira de uno hacia los otros. O podemos decir que con la orientación sexual, la dirección «sigue» la línea del deseo, como la dirección de las flechas hacia el objeto amado. De modo que el deseo sexual orienta al sujeto hacia ciertos otros (y en consecuencia, no hacia otros otros) estableciendo una línea o dirección. La orientación sexual implica seguir diferentes líneas, en la medida en que los otros hacia los que el deseo se dirige ya han sido construidos como del «mismo sexo», o del «otro sexo». No es solo el objeto lo que determina la «dirección» del deseo de la persona; más bien la dirección que uno toma hace accesibles a algunos otros como objetos que pueden ser deseados. Dirigirse hacia el mismo sexo o hacia el otro sexo llega a verse como un movimiento que sigue diferentes líneas.

Cuando se es heterosexual, por ejemplo, el deseo de la persona sigue una línea recta, que se supone que conduce al «otro sexo», como

7. *Bent*, torcido, curvado, doblado, también es un insulto homófobo para designar a los gais con pluma, equivalente a «maricón». *(N. del T.)*

si eso fuera a lo que «apunta» la línea. La orientación queer no se dirige simplemente hacia el «mismo sexo», sino que se la ve como no siguiendo la línea recta. Podemos ver cómo funciona esta distinción en las primeras obras del sexólogo Havelock Ellis. Su modelo de la inversión sexual ha sido crucial, y fue retomado por Freud, en su obra posterior sobre la sexualidad. Para Ellis, la inversión sexual trata sin duda de la «dirección» de lo que él denomina instinto sexual.[8] Lo expresa así: «cuando el instinto sexual se dirige hacia personas del mismo sexo estamos en presencia de una aberración que se considera de diferentes formas como una "inversión sexual"... en oposición a la heterosexualidad normal» (1940, p. 188). Aquí la «dirección» del instinto o deseo hacia «el mismo sexo» es una «aberración». Una aberración se puede referir al «acto de apartarse de la dirección habitual o del curso normal» o incluso a una «desviación de la verdad o de la rectitud moral». La orientación hacia el mismo sexo por tanto se desvía o se sale del camino: al seguir esta orientación, abandonamos «la dirección habitual o el curso normal». Por el contrario, el deseo heterosexual es entendido como «alineado», no solo como recto, sino también como correcto y normal, mientras que otras líneas son descritas simplemente como «no siguiendo» esta línea y por tanto como «desalineadas» de la dirección misma de su deseo.

La normalización de la heterosexualidad como una orientación hacia «el otro sexo» puede ser redefinida en términos de un requerimiento de seguir una línea recta, donde la rectitud está vinculada a otros valores que incluyen la decencia, lo convencional, lo directo y lo sincero. La naturalización de la heterosexualidad implica la presunción de que existe una línea recta que lleva a cada sexo hacia el otro sexo, *y que «esta línea de deseo» está «alineada» con el sexo de cada persona*. El alineamiento del sexo con las orientaciones se hace de la siguiente manera: ser un hombre significaría desear a una mujer, y ser una mujer significaría desear a un hombre (Butler, 1997b, p. 23). La línea de la orientación heterosexual lleva al sujeto hacia lo que «no

8. Debemos señalar aquí que esa «inversión» es también un término espacial y direccional, que deriva del latín «girar». Puede tener diferentes significados, incluyendo cambiar de posición, dirección o tendencia; girar hacia arriba, de dentro a afuera, o hacia dentro. Como explica Judith Butler: «el tradicional invertido toma ese nombre porque el *objetivo* de su deseo se ha salido fuera de la vía de la heterosexualidad» (1992, p. 356).

es», y lo que «no es» confirma de este modo lo que «es». Para Ellis, los cuerpos de cada sexo se «dirigen» hacia el otro, *como por un diseño*. Por ejemplo, describe el fluido vaginal como lo que «facilita la entrada del órgano masculino» (1940, p. 17). Podemos recordar la crítica feminista a cómo los cuerpos de las mujeres son percibidos como «contenedores» o recipientes que están «listos» para ser llenados por los hombres (Irigaray, 1985; Dworkin, 1987). El cuerpo de la mujer se convierte en la herramienta donde el hombre «se despliega». La naturalización de la heterosexualidad como una línea que dirige a los cuerpos depende de la construcción de los cuerpos de las mujeres como si estuvieran «hechos» para los hombres, de modo que la sexualidad de las mujeres es vista como algo que se dirige hacia los hombres. En otras palabras, las señales del deseo de las mujeres, como lubricar, son interpretados como «dirigidos» hacia los hombres e incluso hacia la «ocupación» por los hombres. Volveré a este tema cuando analice lo que significa para la heterosexualidad ser una «orientación obligatoria».

De modo que los deseos queer o invertidos se salen fuera del desarrollo normal, ya que utilizan el sexo para diferentes objetivos, sin seguir lo que se ha establecido como el «objetivo» de la disposición sexual. Tal y como señala Elliot, la homosexualidad «es la definición más clara de todas las desviaciones sexuales, dado que muestra un impulso que se ha transformado completa y fundamentalmente, de un objeto normal a un objeto que normalmente está fuera de la esfera del deseo sexual, pero que aun así posee todos los atributos que en otros aspectos tiene el afecto humano» (1940, p. 188). Aunque el deseo por el mismo sexo tiene los atributos del deseo heterosexual, se dirige hacia un objeto que está «normalmente fuera de la esfera» de ese deseo. En otras palabras, alcanza objetos que no siguen la línea de la subjetividad sexual normal.

La discontinuidad de los deseos queer puede explicarse en términos de objetos que no son puntos de la línea recta: el sujeto tiene que salirse «fuera de la línea» para alcanzar esos objetos. Salirse «fuera de la línea» es moverse hacia «el propio sexo» y alejarse del «otro sexo». Alejarse del «otro sexo» también supone abandonar la línea recta. Pero volverse hacia el propio sexo es interpretado como un acto que amenaza con poner el propio sexo en cuestión. La propia lectura que hace Ellis (1975, p. 94) de la inversión en las mujeres como producto

de una masculinidad congénita es una forma de devolver el deseo queer a la línea: si la mujer invertida es en realidad un hombre, entonces ella, por supuesto, sigue la línea recta hacia lo que no es (la mujer femenina). De modo que la cuestión no es solo cómo el deseo queer es interpretado como fuera de la línea, sino también cómo se ha interpretado el deseo queer con el fin de devolver ese deseo a la línea, que es dirigida por el deseo hacia «el otro sexo», o hacia lo que «no» somos. Estas interpretaciones funcionan como «mecanismos de enderezamiento» que siguen la línea recta o que incluso «solo pueden ver rectamente», dado que mezclan esta línea con lo que es correcto, bueno o normal.

En otras palabras, la interpretación recta «corrige» la dirección oblicua del deseo queer. Con el fin de analizar el significado de nuestra interpretación de la inclinación queer, quiero releer el análisis de un caso de homosexualidad en una mujer. Este caso ha sido descrito y criticado de forma brillante en varios textos críticos lesbianos y queer (Roof, 1991; O'Connor y Ryan, 1993; Merck, 1993; de Lauretis, 1994; Jagose, 2002). Sin embargo, creo que leer este caso por cómo «dirige» el deseo según diferentes líneas aporta un «ángulo» diferente a la metodología de Freud para interpretar el deseo homosexual. El método de Freud para interpretar se basa, después de todo, en ir hacia el pasado: él mira *a través* del caso buscando signos más antiguos para explicar la adquisición de la tendencia queer; o, según sus palabras, «exponemos el desarrollo desde su resultado final hacia atrás» (1955, p. 167).[9] De hecho, el psicoanálisis no solo va hacia el pasado, es un

9. La interpretación psicoanalítica parece muy diferente de la fenomenológica, que comenté en el capítulo 1, cuando vemos esta tendencia de ir hacia el pasado o de ir detrás, donde ese «detrás» trata de la desaparición y también de la aparición. En gran parte de la obra de Freud, lo que va hacia el pasado o lo que es «el hacia atrás» no es un efecto de lo que ha pasado antes; lo que está «detrás» determina el presente, pero por medio de lo que desaparece. Después de todo, el psicoanálisis nos ofrece un modelo de la historia como desaparición por medio de su modelo de la represión. Freud utiliza el ejemplo del misterioso panel de escritura (que casi nos remite a la mesa) para describir la represión: la desaparición de las marcas deja su huella «sobre» y «debajo» de la superficie. Dado que el marxismo pone el acento en la desaparición del trabajo en el fetichismo de la mercancía, también aporta un modelo de la historia como desaparición. Una fenomenología queer, donde la fenomenología está en diálogo con el psicoanálisis y el marxismo, debería ir «detrás del pasado» para explicar lo que desaparece por cómo aparecen las cosas. Ver en el siguiente apartado mi explicación de lo que desaparece en la producción de «un campo de objetos heterosexuales».

enfoque que presta atención a lo que está «detrás». Este énfasis en el detrás puede que sea lo que hace atractivo el psicoanálisis para algunos lectores queer. Podemos preguntarnos: ¿qué produce el ir hacia atrás? Freud sugiere que, desde esta perspectiva «hacia atrás», «la cadena de los acontecimientos aparece continuamente» (p. 167). Esta interpretación hacia atrás presupone que la historia de la sexualidad sigue una línea, aunque Freud anteriormente admite los límites de lo que él llama «una presentación lineal» y no puede evitar hacer una digresión (1955, p. 160). Por supuesto, podemos interpretar aquí los «puntos» de la digresión, que es lo que hace Teresa de Lauretis de forma muy potente cuando recupera el modelo freudiano de la perversión. Al mismo tiempo, sigue siendo importante leer siguiendo las líneas, como una forma de leer lo que se extravía. Al leer hacia atrás, Freud no está simplemente «encontrando una línea» sino también leyendo «por una línea». ¿Pero y si leemos entre sus líneas?

En «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» Freud comienza con un intercambio: el caso mismo surge de un intercambio. El objeto del intercambio es el caso: el caso es «sobre» la homosexualidad de una mujer, y se mantiene en una interpretación del caso de una mujer homosexual. La mujer aparece en la narración como el objeto que pertenece a una familia, para quien el deseo de ella representa un problema o crisis que debe resolverse: «Una muchacha de dieciocho años, bonita, inteligente y de elevada posición social, ha despertado el disgusto y la preocupación de sus padres por el cariño con el que persigue a una señora de la "buena sociedad' unos diez años mayor que ella» (1955, p. 147).

La entrada del caso en el caso es muy significativa. Inmediatamente, la mujer es «reenviada de vuelta» a su familia al presentarla como perteneciente a esta, y ella es representada como la fuente del malestar. En otras palabras, el caso «asigna» a la mujer con un sentido al asignarla a la familia. El malestar está asociado a la amenaza que su deseo plantea al buen nivel social de la familia: el caso se convierte en un caso porque puede desprestigiar la reputación de la familia. En lugar de leer este caso como una explicación de la homosexualidad de una mujer, podemos leerlo como un caso de familia, que trata «sobre» cómo el amor de la familia exige «seguir» una cierta dirección, o incluso tener cierta orientación. Por tanto, el problema que plantea podría ser interpretable en términos de la amenaza que la homosexua-

lidad plantea a la continuación de la línea familiar, como línea de descendencia. En lugar de ser una historia de amor romántica, se trataría de una historia sobre el amor de la familia, un amor que es elevado a un ideal que solo puede ser «devuelto» por medio del amor heterosexual.

Podemos incluso decir que el caso de homosexualidad desafía el «ideal del yo» de la familia. En *Psicología de las masas* Freud propone una teoría según la cual el amor es crucial de la formación de las identidades grupales. Aunque mantiene que el fin del amor es la «unión sexual», Freud plantea que otros amores, cuando se desvían de su fin, comparten la misma energía libidinal que impulsa al sujeto hacia el objeto amado (1922, p. 38). Para Freud, el vínculo dentro de un grupo se fundamenta en la transferencia de amor hacia el líder, donde la transferencia se convierte en la «cualidad común» del grupo (p. 66). Otra forma de decir esto sería plantear que los grupos se forman por medio de una orientación compartida hacia un objeto. Más en concreto, los grupos se forman cuando «los individuos... han reemplazado su ideal del Yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del Yo» (p. 80). Sin embargo, Freud no considera del todo a la familia como un grupo en este texto. Más bien la familia es el espacio íntimo y primario en el cual se forman las energías libidinales, por medio de la identificación o el deseo hacia la madre y el padre, que son luego desplazados por otras formas sociales.[10] Por tanto, podríamos considerar la familia como un grupo social artificial en el sentido descrito anteriormente: para ser leal a la familia, la persona ha identificado su ideal del yo con un objeto, *o «la familia» se convierte en el objeto que es colocado en el lugar del ideal del yo.* Esa cosa imaginaria llamada «la familia» está, por supuesto, asociada con el cuerpo del padre: su cuerpo está asociado metonímicamente con el cuerpo de la

10. La posición de Freud es un cuestionamiento directo de los argumentos de la psicología grupal que presuponen que «el instinto social» (los vínculos que existen entre sujetos que de otro modo serían desconocidos) puede separarse de otros instintos que determinan nuestras vidas íntimas. Pero, al mismo tiempo, el argumento de Freud mantiene una distinción entre el vínculo familiar y el social, donde ve a este último como derivaciones del primero, como «desviados de su fin» (p. 38). Mi interpretación implica que también podemos ver el vínculo familiar como una desviación, donde los miembros de la familia llegan a identificarse a sí mismos *con* los demás miembros por el amor a un objeto compartido.

familia, como el «líder» está asociado con «la sociedad». Así la identificación con el padre (el deseo de su amor) se convierte en una lealtad a la forma de la familia en el sentido del deseo de continuar su «línea», donde esta lealtad debe también alinearse con otros, o incluso «apoyar» a otros, que también han adoptado «la familia» como su ideal del yo.

El deseo homosexual de una mujer se convierte en «un caso» en la medida en que cuestiona la línea familiar y la imagen que la familia tiene de sí misma, o lo que podríamos llamar su «reputación», que es al mismo tiempo una imagen que es dirigida hacia los otros y que depende de los otros, desde el punto de vista de la «buena sociedad». Al causar un escándalo, la mujer «alimentó la desconfianza y la ira de su padre» (1955, p. 148). El escándalo del caso es que la mujer actúa de una forma que es «muy dañina para su reputación» (p. 148) lo que significa que no pone a la familia y a su reputación en el lugar adecuado, un fallo que es descrito principalmente como *una herida al padre*. Dicho de forma más sencilla, la mujer no asume el ideal del yo de la familia como suyo. Es esta carencia lo que garantiza el intercambio: la mujer es enviada por el padre al «médico», a quien se le encarga «la tarea de *devolver* a *su* hija a un estado mental normal» (149; la cursiva es nuestra). El intercambio de la mujer entre los hombres se establece en términos de traerla de vuelta, o de traerla «de vuelta alineada» con la familia: adoptar a la familia como el objeto de amor de la persona sería llevar una vida que «sigue» la línea familiar viviendo de acuerdo a unos puntos que tienen una continuidad. En otras palabras, estar «en línea» es dirigir los deseos de la persona hacia el matrimonio y la reproducción; dirigir los deseos hacia la reproducción de la línea familiar.

Esto es ya una lectura bastante queer: el drama de la identificación y del deseo tradicionalmente se interpreta según la relación de la criatura con la madre y el padre, como los «puntos» de la diferencia sexual, en lugar de esa identidad imaginaria de «la familia». En mi interpretación, la identificación sería con la familia y con el padre en la medida que él representa la familia, en lugar de serlo con el padre o la madre como sujetos que están a ambos lados de la línea imaginaria que divide los sexos. En otras palabras, la identificación no estaría necesariamente determinada por el eje del género, sino por valores y cualidades que se atribuyen a la figura del padre y, por medio de él, a

la forma de la familia (el bien social). Identificarse con la familia supondría desear su aprobación (llegar a ser un buen sujeto) y por tanto desear lo que «la familia» desea («tener una tendencia» hacia los hombres); en lugar de identificarse con la madre y desear al padre, donde otros hombres son sustitutos de él.

Es esencial que la mujer objeto del caso sea presentada como «feliz» con su sexualidad. «La muchacha no intentó engañarme con la afirmación de que sentía la imperiosa necesidad de ser libertada de su homosexualidad» (1955, p. 153). Por el contrario, como recoge el propio Freud, «no podía imaginar amor ninguno de otro género» (p. 153). Sin embargo, la mujer sí transmite a Freud un deseo terapéutico: no un deseo de redirigir su orientación sexual, sino el deseo de no causar una pena tan grande a sus padres (p. 153). En otras palabras, para la hija, ser la fuente de la herida es en sí mismo «doloroso». Este dolor puede ser interpretado como una identificación con los padres: la hija homosexual puede incluso asumir el ideal del yo de la familia, aunque simultáneamente se resiste a seguir ese ideal en la dirección de su deseo. Ella desea lo que está fuera de la familia y al mismo tiempo siente dolor porque el deseo se convierte en el origen de la herida familiar. En otras palabras, su dolor no está causado por el fracaso en seguir la línea familiar (que haría que el dolor estuviera más cerca de la vergüenza), sino por ser testigo de «la pena» que su deriva queer causa a los otros. Es esta intimidad de su dolor y su pena, como el «punto» en el que se encuentran los malos sentimientos, lo que nos recuerda que las vidas queer no trascienden simplemente las líneas que no siguen, dado que estas líneas también son la acumulación de puntos de apego.

La propia interpretación de Freud intenta «explicar» esta manifestación de deseo queer donde incluso la pena parece mal dirigida. Aunque él cuestiona el modelo sexológico del invertido congénito, cuando sugiere que el hermafroditismo psíquico y el físico no coinciden (p. 154), interpreta el caso como un ejemplo de inversión señalando que «sus rasgos faciales eran más enérgicos que suaves o femeninos»; su «penetrante inteligencia y la fría claridad de su pensamiento» y que «prefiere amar a ser amada» (p. 154). Todos estos «atributos» son interpretados como signos de masculinidad. Para Freud el amante es siempre masculino, como figura que encarna la masculinidad de la libido. Podemos recordar la descripción inicial de Freud de la mujer

homosexual «en busca» de su amante: esta descripción inmediatamente la «ve» *como* el amante masculino en busca del objeto amado femenino. Aquí de nuevo Freud «heterosexualiza» el deseo queer releyendo este deseo como si se dirigiera hacia «el otro sexo».[11]

La explicación de Freud de la homosexualidad en la mujer se basa en metáforas direccionales. Por ejemplo, veamos la descripción siguiente:

> La explicación es como sigue: la muchacha se encontraba en la fase de la reviviscencia del complejo de Edipo infantil en la pubertad cuando sufrió su primera gran decepción. El deseo de tener un hijo, y un hijo de sexo masculino, se hizo en ella claramente consciente; lo que no podía hallar acceso a su consciencia era que tal hijo había de ser de su propio padre e imagen viva del mismo. Pero entonces sucedió que no fue ella quien tuvo el niño, sino su madre, competidora odiada en lo inconsciente. Indignada y amargada ante esta traición, la sujeto se apartó del padre y en general del hombre. Después de este primer doloroso fracaso rechazó su femineidad y tendió a dar a su libido otro destino.

Nos tienta la idea de proponer una «inclinación» diferente a la lectura que hace aquí Freud. Para Freud, el deseo de la joven por el hijo de su padre es un desplazamiento de su deseo por el padre: el hijo ya es considerado como «una imagen de él». Este deseo se ve frustrado, lo que conduce a un acto de rebelión. Las mujeres homosexuales son interpretadas como personas que sufren decepciones y rabia; su deseo

11. Tal y como señala Teresa de Lauretis, Freud es incapaz de teorizar a la lesbiana femenina (1994, p. xiii); o solo es capaz de teorizar a la lesbiana femenina buscando signos de masculinidad en su cuerpo o en su psique. Hay que señalar que Freud describe a la mujer en este caso como feminista, lo que equipara al feminismo y al lesbianismo con el deseo por la masculinidad y el falo. Sin embargo, es importante destacar que aunque Freud interpreta a la lesbiana como masculina como una forma de heterosexualizar su deseo, de ello no se deriva que la masculinidad funcione de esta manera para las lesbianas o para las mujeres en general. La masculinidad femenina no significa identificarse con los hombres, ni siquiera ocupar su lugar. Tal y como plantea Judith Halberstam, la masculinidad femenina puede ser «un género específico, con su propia historia cultural, más que un simple derivado de la masculinidad de los hombres» (1998, p. 77). Su análisis de este género implica una crítica directa a «los enfoques psicoanalíticos que asumen que la masculinidad de las mujeres imita la masculinidad de los hombres» (p. 77). Merece la pena destacar que la lesbiana masculina así como la lesbiana femenina desaparecen cuando se utiliza el enfoque psicoanalítico: la primera es interpretada como un hombre (heterosexual), y la segunda no existiría o sería algo falso.

de reproducir la línea del padre se ve frustrado, lo que crea rabia y lleva a una huida de la línea familiar (o a «alejarse» de los hombres). Nos gustaría interpretar de forma diferente esta explicación del deseo original de la joven, es decir, como el deseo de darle al padre lo que este desea (su propia imagen). El deseo de ella, en otras palabras, «sigue la dirección» del deseo del padre. Es el deseo del padre lo que determina la dirección de la historia. Esta historia podría interpretarse como el deseo del padre de reproducir su propia imagen, donde es el deseo el que «a su vez» produce el deseo homosexual como una herida personal y social. Quizá esta «decepción», que se convierte rápidamente en rabia, no describe la experiencia de la hija queer, sino más bien la del padre heterosexual así como la de otros sujetos heterosexuales que ocupan su lugar.

Lo que está en juego en la «explicación» de Freud, donde el deseo lesbiano es interpretado como un rechazo de los hombres causado por la decepción, es en parte el propio deseo de Freud por la verdad, su propia «búsqueda» del caso. Como persona que está buscando, Freud está en la posición del amante que investiga cómo «otros» se alejan de «lo heterosexual y lo estrecho», donde ese alejamiento es visto como un alejamiento del «otro sexo». Esta metáfora del «alejamiento» sugiere que el deseo queer se convierte en una forma de «descarrilamiento», de hacer el giro inadecuado. Si la «línea recta» es el «giro correcto», entonces puede operar como un deseo psicoanalítico más que como lo que es «descubierto» como una verdad dentro de la interpretación. En la interpretación de Freud, el deseo de la mujer de tener el hijo del padre se ve decepcionado, lo que la lleva a apartarse del padre y de los hombres en general.[12] Esta interpretación considera el deseo lesbiano como una compensación por el fracaso de un deseo heterosexual. Tal y como explica Judith Roof, «la sexualidad lesbiana es definida como un derivado del hombre, un producto o una afirma-

12. En la tradición psicoanalítica lo que debe explicarse es cómo la joven en primer lugar «se aparta» de la madre, que es su primer objeto amoroso: «La pregunta más sorprendente de todas: ¿cómo logra la joven renunciar al amor hacia la madre y dirigirse a su padre?» (Grigg, Hecq y Smith, 1995, p. 13; ver también Hamon, 2001, p. 1). La pregunta en este caso no sería por qué se aparta de él, sino por qué se aparta de su madre y se dirige hacia él en primer lugar. Podemos reformular la pregunta psicoanalítica así: ¿por qué ella se aleja de la madre y se dirige a él, solo para después alejarse de él de nuevo?

ción de un deseo incestuoso fallido por el padre» (1991, p. 203). Por tanto, estos deseos, que están «fuera de la línea», se consideran causados por el fracaso de un deseo. También podríamos leer esta narración en términos de la identificación de Freud con el padre y con el deseo del padre. De hecho, la historia del deseo del padre, y su sentimiento de herida por el fracaso de su retorno, puede ser releída como la historia del psicoanálisis. Si vemos el deseo de Freud como lo que genera la narrativa, entonces podemos plantear una lectura diferente de qué es lo decepcionante en este caso. Es el deseo del propio Freud por una línea recta lo que lleva a la decepción de la narración: en otras palabras, la línea marca el deseo de heterosexualidad en lugar de operar como un deseo heterosexual. Freud anhela la continuación de la línea del padre, para la reproducción de la familia, que él proyecta en la mujer homosexual; es su deseo que ella desee una «imagen de él», lo que significa que él interpreta las tendencias queer de ella solo como una confirmación del deseo de ella (quien «tiende hacia» las mujeres como un efecto de la decepción). En otras palabras, Freud desea que este caso le permita reproducir su propia imagen. Su lectura del amor queer como algo causado por el fracaso del padre en corresponder a su amor (tener un hijo «a imagen de él») puede ser interpretada como una forma de cumplimiento del deseo, un deseo que ella «realmente» deseaba para él.

Por tanto no es sorprendente que Freud se reponga de su decepción releyendo el caso en términos de un deseo homosexual que es un deseo por «el otro sexo». Aunque ella se ha «alejado» de los hombres, al final se ha convertido en uno: «se volvió un hombre, y tomó a su madre en lugar de su padre como objeto de amor» (p. 158). Ese giro que «gira» el cuerpo alejándolo del «otro sexo» es releído como un giro que te convierte en el «otro sexo». La mujer se identifica con el padre, y ama a la madre, lo que significa que amenaza con convertirse en él, ocupando su lugar. A pesar de la recuperación que hace de la aberración queer, ese alejamiento de la línea recta, el propio deseo de Freud se convierte en una especie de deseo de muerte: al rechazar desear a los hombres, la mujer también rechaza el deseo de Freud de reproducir la imagen ideal del padre: ella no desea tener «una imagen de él», e incluso amenaza con ocupar su lugar (Freud, 1955, p. 157). La amenaza de lo queer es una «amenaza de muerte»: *los deseos queer amenazan con interrumpir la línea del padre*. Devolver ese deseo

queer a la línea es continuar la línea del padre, y de hecho la línea del psicoanálisis mismo.

Por supuesto, en la obra de Freud hay muchas líneas diferentes sobre la sexualidad. Es evidente, por ejemplo, que en sus escritos de madurez sobre la sexualidad rechaza de forma explícita la idea de que el instinto sexual se dirija exclusivamente hacia objetos específicos: plantea que el instinto sexual tiene la «libertad de dirigirse tanto hacia objetos masculinos como femeninos» (1977, p. 57), y de hecho rechaza la idea de que las personas homosexuales puedan ser separadas «como una especie particular de seres humanos» (p. 56). Tal y como señala Teresa de Lauretis, Freud plantea que las orientaciones heterosexuales y homosexuales suponen una restricción en la elección de objeto que requieren una explicación. En un nivel, el modelo de perversión que plantea en su trabajo, con su fundamento espacial, mantiene una línea entre sexualidades normales y desviadas. Freud define la perversión como una «relación con el fin sexual» que ocurre cuando hay «unas transgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión sexual» o «hay unas demoras en relaciones intermediarias con el objeto sexual» que «normalmente se recorren con rapidez como jalones en la vía hacia la meta sexual definitiva» (1977, p. 62). En cuanto un punto se desvía de esta línea recta hacia la unión heterosexual, estamos ya creando un punto perverso. Este punto hace a la línea misma algo perversa. Para Freud, «todas las condiciones externas e internas que dificultan el logro de la meta sexual normal... refuerzan, como es lógico que acontezca, la inclinación a demorarse en los actos preliminares» (p. 68).

La perversión es también un término espacial, que puede referirse a la decisión voluntaria de oponerse o ir contra la ortodoxia, pero también a lo que es desobediente y por tanto está *«alejado* de lo que es correcto, bueno y apropiado». Para algunos teóricos queer, esto es lo que convierte al «perverso» en un punto de partida útil para reflexionar sobre las «desorientaciones» de lo queer, y cómo puede cuestionar no solo los presupuestos heteronormativos, sino también las convenciones sociales y las ortodoxias en general.[13] Tal y como ha planteado Mandy Merck, la perversión no solo describe la sexualidad desviada

13. Analizaré esta desorientación y los objetos queer en la conclusión de este libro.

sino también una «oposición más amplia a lo que se espera o lo que es aceptado» (1993, p. 2) o incluso una «deserción de la doctrina» (p. 3). Por lo tanto, merece la pena releer lo «pervertido» como lo que «se extravía» o se sale de la línea recta. La línea recta sería lo que se mueve *sin ninguna desviación* hacia el «punto» de la unión heterosexual o de la cópula sexual: cualquier acto que demore la unión heterosexual es perverso, lo que incluye por tanto prácticas heterosexuales que no están «destinadas» a la penetración de la vagina por el pene. La demora o «retraso» amenaza la línea de la heterosexualidad, en la medida en que puede «desacoplar» el deseo y la reproducción; podríamos especular que el objetivo de la línea recta es la reproducción de «la imagen del padre». Es importante recordar que Freud diferencia la neurosis de la perversión, e incluso plantea que la neurosis es el negativo de la perversión (1977, p. 80). Es decir, la neurosis es causada por el bloqueo de «sentimientos sexuales anormales», incluyendo los sentimientos «queer» hacia «el mismo sexo». Como resultado, para Freud a menudo el coste de «lograr» la heterosexualidad es la neurosis. El fin sexual podría «de forma natural» tender hacia la unión heterosexual en este modelo, pero Freud también sugiere que la tendencia del deseo cuando *no* se dirige hacia su fin no puede negarse sin un coste psíquico: es la persona heterosexual que bloquea el sentimiento homosexual, y otras formas perversas de deseo, quien corre el riesgo de volverse neurótica.

¿Vemos aquí a Freud buscando «desbloquear» su propio deseo por la línea recta? Escribe lo siguiente: «una de las tareas que plantea la elección de objeto consiste en *no equivocar* el sexo opuesto. Como es sabido, no se soluciona sin algún tanteo» (1977, p. 152; la cursiva es nuestra). Es en este punto de tanteo donde pueden suceder cosas. Es en este punto donde el propio Freud «tantea» y pierde su camino donde podemos empezar a ver que la «línea recta» *es lo que determina la tendencia misma de extraviarse*. Lo que se extravía no nos lleva de vuelta a la línea recta, sino que nos muestra lo que se ha perdido al seguir esa línea.

Llegar a ser heterosexual

Comienzo aquí parafraseando a Simone de Beauvoir: «No se nace heterosexual, se llega a serlo».[14] ¿Qué significa plantear la rectitud (heterosexualidad) como un llegar a ser en lugar de un ser? Ya hemos visto cómo Freud apuesta por la línea recta al recuperar el deseo queer como el desplazamiento de la pena y la rabia ante el fracaso para cumplir con un deseo heterosexual. Interpretar el deseo queer en estos términos supone devolver a la línea lo que está «inclinado». La línea familiar es reproducida en cuando se ve amenazada. Aquí vemos ya que la «línea recta» se logra por medio del trabajo, que reinterpreta los momentos de desviación de la línea familiar como signos del fracaso del sujeto homosexual para «encontrar su camino». En otras palabras, el sujeto homosexual es interpretado como aquel que se ha perdido en el camino «hacia» el «otro sexo».

El hecho de que el sujeto «llegue a ser heterosexual» como un efecto del trabajo se puede describir como una visión propia de la construcción social de la orientación sexual, en lugar de ser esencialista (Jagose, 1996, p. 8). Sin embargo yo no definiría mi argumento en esos términos. Eso es en parte porque la discusión ha permitido que se encuadre el debate sobre el tema de la orientación sexual bien como una cuestión de elección («decidimos» ser homosexuales o heterosexuales) o biológica (donde lo «biológico» se entiende como una línea que ya está trazada, como una línea de la naturaleza), principalmente por quienes se oponen a la teoría queer (ver LeVay, 1996). Por supuesto, la construcción social no tiene que ver con la elección,[15] y cuando se le define en términos de elección pierde casi todo su rigor o su fuerza explicativa. Pero para mí la palabra «construcción», incluso si se define en términos no voluntaristas, no explica bien de qué manera la orientación sexual puede ser sentida como inherente y corporal o incluso como esencial. No explica cómo las orientaciones se pueden sentir «como si» vinieran del interior y nos movilizara hacia los objetos y hacia los otros. Por ejemplo, Janis Bohan defiende el término

14. La frase original es «no se nace mujer, se llega a serlo». *(N. del T.)*
15. Ver la obra de Judith Butler *Cuerpos que importan* (1993) para una excelente explicación de cómo el constructivismo social implica una crítica del modelo voluntarista de la elección.

«orientación sexual» en lugar de «preferencia sexual» porque «su uso busca expresar que la identidad lgb [lesbiana, gay y bisexual] no es (simplemente) una preferencia sino que *es un hecho, como ser diestro o zurdo*» (1996, p. 4, cursiva nuestra). Plantea que muchas personas experimentan su sexualidad «como algo intrínseco, fijo y permanente» (p. 229). De modo que necesitamos aportar explicaciones de cómo las orientaciones pueden funcionar simultáneamente como efecto de algo y ser vividas o experimentadas como si fueran originales o una cuestión de cómo el cuerpo habita el mundo, orientándose hacia un lado, como ser diestro o zurdo. Podemos señalar aquí que «ser diestro o zurdo» también se percibe como relacionado con la dirección: ser zurdo o diestro es favorecer un lado del cuerpo u otro.[16] Estas direcciones son efectos de la forma en que son orientados los cuerpos. Comprender el proceso de «llegar a ser heterosexual» supone reconocer que las orientaciones sexuales se sienten como si fueran algo intrínseco a estar en el mundo, y que los cuerpos «se despliegan» en el espacio al ser dirigidos en esta dirección o aquella, donde «esta» y «aquella» se perciben como estar a un lado o a otro de una línea divisoria.

Quiero analizar el trabajo de «llegar a ser heterosexual» contando dos anécdotas. Ambas tienen que ver con mesas. Esta vez no es la mesa de escribir la que aparece, sino la mesa del comedor. La mesa del comedor es una mesa alrededor de la cual se reúne un «nosotros». Estas mesas funcionan de forma muy diferente a la mesa de escribir: no solo porque sostienen un tipo de actividad diferente, sino también porque se destinan a reuniones colectivas; es decir, se desvían del mundo solitario del escritor. La mesa del comedor es una mesa alrededor de la cual los cuerpos se reúnen, se cohesionan como grupo por la «media-

16. Tal y como planteé en el capítulo anterior, podemos ver «ser diestro o zurdo» no como un hecho que ya viene dado, sino como un efecto de las orientaciones. Cuanto más «usamos» un lado del cuerpo más nos orientamos hacia ese lado y menos hacia el otro. El ensayo clásico de antropología de Robert Hertz (1973) sobre la mano derecha dice exactamente esto: las culturas están «orientadas hacia» el lado derecho, lo que equivale a una prohibición del uso de la mano izquierda, algo que afecta lo que puede hacer ese lado. Esta asimetría orgánica entre la derecha y la izquierda se convierte en la base de otras formas de asimetría (incluyendo hombre/mujer, blanco/negro). Esto no quiere decir que «ser diestro o zurdo» sea algo cultural (y menos aún una elección): más bien quiere decir que la orientación hacia los lados se convierte en un hecho, porque ya hemos «heredado» esta orientación histórica hacia el lado derecho. Ser zurdo supone ya ser desviado.

ción» de su superficie, compartiendo la comida y la bebida que está «sobre» la mesa. Este papel de la mesa como mediación entre los cuerpos que se reúnen alrededor para formar una «reunión» es descrita por Hannah Arendt en *La condición humana*: «Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor de ella» (1958, p. 53).[17] Lo que pasa en la mesa establece líneas de conexión entre las personas que se reúnen, mientras que la mesa misma «apoya» el acto de que se pasen cosas a su alrededor.[18]

Janet Carsen, en su obra *After Kinship*, analiza la mesa como un objeto de parentesco, centrándose específicamente en la mesa de la cocina: «mis propios "recuerdos caseros" más potentes se centran en una gran mesa de cocina donde no solo se cocinaba y comía sino donde tenían lugar la mayoría de las discusiones familiares, las tareas domésticas colectivas, y muchos juegos» (2004, p. 31). La mesa de la cocina «apoya» la reunión familiar al aportar una superficie «sobre» la cual «nosotros» podemos hacer cosas. La orientación compartida hacia la mesa permite a la familia cohesionarse como grupo, incluso cuando hacemos diferentes cosas «en» la mesa. Es interesante señalar que Hannah Arendt sugiere que la desaparición de la mesa significaría la pérdida de esta sociabilidad, cuando las personas no se reúnen o no se sienten «parte» de una reunión: «Esta extraña situación se parece a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, paro tampoco relacionadas entre sí por algo tangible» (1958, p. 54). La mesa aquí es algo «tangi-

17. Gracias a Elena Loizidou, que me animó a leer lo que Hannah Arendt dice sobre las mesas.

18. De hecho, las mesas tienen una función especial dentro de las historias religiosas, precisamente por cómo generan espacios para que los cuerpos se reúnan, y para que ocurran cosas alrededor de ellas. Por ejemplo, la mesa es un momento simbólico crucial en la tradición religiosa judeocristiana que se basa en la Pascua Judía, como se ve en La última cena y tal y como se celebra cada primavera en muchos hogares judíos. La comida se distribuye sobre la mesa y se rezan oraciones sobre ella, ese acto de pasar la comida vincula y acerca a las personas. No son solo los cuerpos que se reúnen en torno a esta mesa o aquella los que se vinculan, sino que cada reunión está vinculada a otras reuniones, por medio de esta orientación compartida hacia la mesa, para formar una reunión más amplia que se reúne «sobre» las mesas. Gracias a Mimi Sheller por este apunte, y por otras historias de mesas comunales.

ble» que crea un sentido de relación posible. Las mesas, cuando se utilizan de esta manera, son objetos de parentesco: nos relacionamos con otros parientes por mediación de la mesa. Podríamos incluso decir que la mesa se convierte en un pariente. La pérdida de la mesa supondría la pérdida de una conexión «tangible». Es evidente que Arendt lamentaría la pérdida de la mesa, como si esa pérdida hiciera imposible la reunión social. Pero aun así debemos preguntarnos: ¿hacia dónde «apunta» esta reunión? La mesa en su misma función de objeto de parentesco puede fomentar formas de reunión que nos dirijan en un sentido específico o que haga posibles ciertas cosas y no otras. Las reuniones, en otras palabras, no son neutrales sino directivas. Al reunirnos, se nos puede exigir seguir líneas específicas. Cuando las familias y otros grupos sociales se reúnen «en torno» a una mesa, ¿qué está haciendo esta «reunión»? ¿Qué direcciones tomamos cuando nos reunimos de esta manera, reuniéndonos «en torno» a la mesa?

Así que estoy sentada en una mesa. Es la mesa del comedor y la familia se reúne en torno a ella. La mesa proporciona la escena para que esta familia se reúna: estamos comiendo, hablando y haciendo las tareas familiares, como ese trabajo doméstico que tiende hacia los cuerpos. Mi hermana hace un comentario, que me saca de ese modo de la vivencia doméstica. Dice: «¡Mira, hay un pequeño John y un pequeño Mark!». Se ríe, señalando con el dedo. John y Mark son los nombres de las parejas de mis hermanas y los padres de sus hijos. Miramos y vemos a los chicos, como una pequeña versión de sus padres.

Tras escuchar sus palabras nuestros ojos siguen su mano, que apunta en dirección a su objeto. Así, al seguir la dirección de su mano, nos giramos para tener ante nosotras el objeto de sus palabras: dos niños pequeños, sentados uno junto a otro, cerca de la mesa, en el césped. Somos dirigidas por gestos: si seguimos a lo apuntado, significa que prestamos nuestra atención al mismo objeto. Lo apuntado también es un regalo, que hace que el objeto sea «compartido». Todo el mundo se ríe con el comentario: vemos a los dos hijos como pequeñas versiones de sus padres, y el efecto es a la vez serio y cómico. Un chico más moreno y uno más blanco; una pareja más morena y otra más blanca. La diferencia entre los chicos se convierte en una herencia compartida, como si la diferencia se estableciera siguiendo la línea paterna. En estas reuniones familiares, el acontecimiento de una risa compartida, que a menudo es devolver una risa con otra, implica

«compartir una dirección» o seguir una línea. La repetición de estos gestos marca un punto, un punto que crea sus impresiones, para aquellos que están sentados en la mesa. La risa es un «sí», aunque se pronuncie en desacuerdo con los términos de esta herencia.

Otra escena de otro momento: lejos de casa, mi pareja y yo estamos de vacaciones en un complejo turístico en una isla. Las horas de las comidas reúnen a todo el mundo. Entramos en el comedor, donde vemos ante nosotras muchas mesas situadas unas junto a otras. Todas las mesas preparadas para la acción, esperando que lleguen los cuerpos y ocupen su espacio, que se sienten. Al ocupar el espacio, vuelvo al pasado. Veo ante mí una imagen chocante. Frente a mí, en las mesas, las parejas están sentadas. Mesa tras mesa, pareja tras pareja, adoptando la misma forma: un hombre sentado junto a una mujer, alrededor de una «mesa redonda», uno frente a otra «sobre» la mesa. Por supuesto, «conozco» esta imagen, me es familiar, después de todo. Pero me asombra la simple fuerza de la regularidad de eso que me es familiar: cómo cada mesa presenta la misma forma de sociabilidad en la forma de la pareja heterosexual. ¿Cómo es posible, con todo lo que es posible, que la misma forma se repita una y otra vez? ¿Cómo se cierra la apertura del futuro en algo tan pequeño en el presente?

Nos sentamos. Miro hacia abajo, totalmente consciente de que estoy habitando una forma que no es la misma que la que se repite a lo largo de la línea, de las mesas, aunque por supuesto mi pareja y yo permanecemos en línea ya que somos una pareja. Sin embargo, el tipo de pareja equivocado, hay que decirlo. Estar fuera de la línea puede ser incómodo. Nosotras lo sabemos. Este caso de incomodidad se ve activado por una sensación de asombro. En lugar de ver simplemente lo familiar, que por supuesto significa que pasa inadvertido, siento asombro y sorpresa ante la regularidad de su forma, de la forma que ha llegado a la mesa, como formas que son repetidas, una y otra vez, hasta que son «olvidadas» y se convierten simplemente en formas de vida. Asombrarse es recordar el olvido y ver la repetición de la forma como el «tomar forma» de lo familiar.[19] Es difícil saber por qué pode-

19. Para una exposición del asombro, que se alimenta de Descartes e Irigaray, ver el capítulo 8 de *La política cultural de las emociones* (2017 [2004a]). Traducción de Cecilia Olivares Mansuy, Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.

mos estar «sorprendidos» por lo que pasa ante nosotros como familiar.

Estos dos ejemplos de mi experiencia me animan a repensar el trabajo de la «línea recta». En estas anécdotas tenemos una relación entre dos líneas, las líneas vertical y horizontal de la genealogía convencional. Consideremos el árbol familiar, que está compuesto de líneas verticales que «muestran» los lazos de sangre, la línea de la descendencia que conecta padres y madres e hijos e hijas, y las líneas horizontales que «muestran» el vínculo entre marido y mujer, y entre hermanos y hermanas.[20] La «esperanza» del árbol familiar, también conocida como el «deseo» de reproducción, es que la línea vertical produzca una línea horizontal, de la que partirán más líneas verticales.

La enunciación «¡mira, hay un pequeño John y un pequeño Mark!» expresa esta esperanza como un deseo, al trazar una línea del padre al hijo. El niño «aparece» en línea al ser visto como el que reproduce la imagen del padre e incluso es imaginado como un punto en otra línea, que todavía tiene que formarse, en la medida que él puede «llegar a ser un padre» de futuros hijos. Esta narrativa de «llegar a ser padre» significa que el futuro del niño ya ha sido imaginado como continuador de la dirección del padre: esta dirección requiere que se forme una línea horizontal (matrimonio) de la cual se derivarán futuras líneas verticales. Podemos pensar en esta enunciación como lo que escenifica el trabajo del alineamiento: las enunciaciones ubican al niño como el aún-no adulto al alinear el sexo (el cuerpo masculino) y el género (el carácter masculino) con la orientación sexual (el futuro heterosexual). Por medio de la enunciación, estos aún-no-pero-serán-sujetos son «conducidos a la línea» al «darles» un futuro que está «en línea» con la línea familiar. Lo que me intriga aquí no es tanto cómo el

20. Debo señalar aquí que hay una serie de códigos para representar el matrimonio en los árboles familiares. En algunos casos, el matrimonio es representado por líneas paralelas horizontales (como el signo igual), y en otros por una sola línea horizontal. El primer código se utiliza para diferenciar los vínculos matrimoniales de las relaciones consanguíneas entre hermanos y hermanas. Lo que es importante es que el matrimonio es representado situado en el eje horizontal, y como un punto de partida de las líneas verticales. Estas «líneas» ayudan a crear esas mismas formas de conexión que aparentemente representan. Tal y como ha explicado Sarah Franklin (2005), las «líneas» de la genealogía son performativas: por medio de la repetición, crean los mismos vínculos y conexiones que después son vividos como algo rutinario. Ver también la tercera parte del capítulo 3, que analiza las líneas genealógicas en relación con familias mestizas.

sexo, el género y la orientación sexual pueden «salirse de la línea»,[21] algo que sin duda pueden y ya «hacen», sino cómo son mantenidos en línea, a menudo por la fuerza, de forma que cualquier no alineamiento produce un efecto queer.

La escena del complejo turístico transformó esta secuencia temporal, este horizonte de reproducción social, que podemos también describir como el trabajo intergeneracional de la historia familiar, hacia una forma social, congelada en el presente, como cuerpos que simplemente «se reúnen» en torno a mesas. En otras palabras, la línea horizontal solo aparece, como la «afinidad» de la pareja, al ser cortada y separada de la línea vertical, que reproduce la forma misma de la pareja como el «fundamento» para futuros acoplamientos. La palabra «afinidad», después de todo, no solo se refiere a la «relación por el matrimonio», que por definición son las relaciones que no son lazos de sangre (consanguinidad), sino también al «parecido o similitud», e incluso a «una atracción natural o química», como «la fuerza que atrae a los átomos entre sí y los junta en una molécula». La afinidad de la forma de la pareja está vinculada socialmente: está basada en la semejanza y en la «naturalidad» de la dirección del deseo, que produce la pareja como una entidad, como un «uno social» (a partir de dos).[22] La imagen de las parejas como «doses» que se convierten en «unos», que brilla ante nosotros en el presente, es un efecto del trabajo que coloca al sujeto futuro en la línea, y como otro punto sobre la línea vertical. En otras palabras, las parejas heterosexuales que se reúnen en torno a

21. La teoría queer a menudo es representada como lo que analiza el no alineamiento del sexo, el género y la orientación sexual, y por esta tendencia a menudo es considerada «mejor» que los estudios feministas, lesbianos y gais (ver Corber y Valocchi, 2003, p. 1). Para mí, la pregunta más difícil es cómo el sexo, el género y la orientación sexual se alinean en el proceso mismo de «llegar a ser heterosexual». Aunque veo este proyecto como queer, también veo este proyecto dentro de los ámbitos de los estudios de las mujeres y de los estudios lesbianos y gais, que han aportado análisis cruciales sobre los alineamientos y no alineamientos del sexo, el género y la orientación sexual.

22. Cuando planteo que la pareja heterosexual se basa en la semejanza, estoy proponiendo dos ideas. Primero, estoy cuestionando la presunción de que la heterosexualidad trata del «amor por la diferencia», que es crucial en el modelo de Freud del amor anaclítico. La «dirección» misma del deseo heterosexual a menudo tiene que ver con «la buena correspondencia», es decir, buscar un objeto de amor que pueda «devolver» la imagen ideal de uno a sí mismo (ver Ahmed, 2004a, pp. 125-130). Segundo, la repetición de la forma de la pareja produce el efecto de la semejanza; las parejas heterosexuales llegan a verse como «semejantes» porque son colocadas como puntos continuos a lo largo de una línea horizontal.

la mesa pueden ser interpretadas como «arrivants»[23] en los términos que planteé en el capítulo anterior; ha llevado tiempo y trabajo lograr esa forma, aunque ese trabajo desaparece en la familiaridad y en el «ser uno» de esa misma forma. Ver la forma de la pareja en esta «certeza sensorial» (Marx y Engels, 1975, p. 170) como un «objeto» que puede percibirse, supondría no ver que esta forma adviene como efecto de un trabajo intergeneracional.[24]

Es crucial que comprendamos la historicidad que se esconde y se muestra a la vez en la repetición de esta forma de la pareja como lo que se reúne en torno a la mesa. Para ello, propongo que consideremos la heterosexualidad como una orientación obligatoria. La obra pionera de Adrienne Rich sobre la «heterosexualidad obligatoria» es útil aquí. Rich analiza la heterosexualidad como un conjunto de prácticas institucionales que exige a hombres y mujeres que sean heterosexuales. Escribe lo siguiente: «esperamos desde hace mucho tiempo una crítica feminista de la heterosexualidad obligatoria para las mujeres» (1993, p. 229). Que algo se exija, por supuesto, es una «prueba» de que no es necesario o inevitable. La heterosexualidad es obligatoria precisamente porque no viene determinada por la naturaleza: la pareja heterosexual es «instituida» por la fuerza como una forma de sociabilidad. Rich lo explica así: «Es más fácil de reconocer la manera en que algunas de las formas en que el poder masculino se manifiesta obligan a la heterosexualidad más que en otras. Sin embargo, cada una de las que he enunciado contribuye al conjunto de fuerzas dentro de las cuales las mujeres

23. En francés en el original. Significa «los o las que llegan». *(N. del T.)*
24. Es interesante ver que el argumento de que las orientaciones queer son «biológicas» dependía de interpretar tales orientaciones como si siguieran la línea familiar, que endereza el efecto queer, y establece lo queer como un «punto» en una línea continua. Por ejemplo, el trabajo reciente de algunos científicos sobre los genes queer implica buscar signos de algo queer dentro del árbol familiar: Dean Hammer y Peter Copeland se preguntan «si ser homosexual circula en las familias» (1994, p. 74; ver también Le Vay, 1996, p. 175). Su método es directo: ellos «simplemente trazaron hacia el pasado los vínculos de hombres gais, buscando signos de homosexualidad en todas las ramas y bifurcaciones del árbol familiar» (p. 20). Las líneas de estos árboles siguen la línea habitual: utilizan «cuadrados para representar a los varones y círculos para representar a las mujeres. Las parejas eran conectadas por medio de líneas horizontales, y los padres y los hijos por líneas verticales» (p. 78). No es casualidad que la búsqueda de la esencia homosexual, representada de diferentes formas como biología, gen, cerebro, etc., reproduzca los vínculos verticales y horizontales de la genealogía convencional. Esta búsqueda devuelve lo queer a la línea, planteando que lo queer circula, como un tinte, por dentro de la familia en el «lado« materno de la línea familiar.

han sido convencidas de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas, aunque sean insatisfactorios u opresivos» (234; ver también Wittig, 1992, p. xiii).

Esta obligación no significa que las mujeres sean «víctimas» de la heterosexualidad (aunque pueden serlo), más bien significa que para llegar a ser un sujeto dentro de la ley, la persona debe hacerse un sujeto de la ley que decide qué formas deben tomar las vidas para ser consideradas vidas «que merecen la pena ser vividas». Ser subjetivado es, en este sentido, «llegar a ser heterosexual», ser ubicado bajo el Estado de derecho. Después de todo, la naturalización de la heterosexualidad implica la naturalización de la heterosexualidad como una orientación hacia el «otro sexo». Rich muestra esto citando a un científico que afirma lo siguiente: «biológicamente los hombres solo tienen una orientación innata, una orientación que es sexual y que les lleva hacia las mujeres, mientras que las mujeres tienen dos orientaciones innatas, una sexual hacia los hombres y otra reproductiva hacia sus criaturas» (citado en Rich, 1993, p. 228). De hecho, la orientación es una tecnología poderosa dado que construye el deseo como un campo magnético: puede implicar que somos atraídos por ciertos objetos y por otras personas *como si* eso se diera por la fuerza de la naturaleza: de modo que las mujeres son mujeres en la medida en que están orientadas hacia los hombres y las criaturas. La fantasía de la orientación natural es un dispositivo de orientación que organiza los mundos en torno a la forma de la pareja heterosexual, como si el mundo se desplegara desde este «punto». Aquí puedo volver a mi crítica a Ellis del apartado anterior, donde interpreta la excitación sexual de las mujeres como «apuntando» hacia los hombres, en el sentido de preparar el cuerpo de la mujer para la penetración del pene: en otras palabras, él ve los cuerpos de las mujeres como dirigidos hacia la cópula heterosexual. Aquí hay una fantasía de la correspondencia natural entre los cuerpos de los hombres y de las mujeres, como si «estuvieran hechos el uno para el otro» en el sentido de que se dirigen hacia el otro, o incluso que están disponibles mutuamente. La propia idea de que los cuerpos «tienen» una orientación natural se muestra como una fantasía por la necesidad de la imposición de esa orientación, o de su mantenimiento como un requisito social para que la subjetividad sea reconocible.

Podemos replantear cómo se «llega a ser heterosexual» reflexionando sobre cómo una orientación, como dirección (tomada) hacia los

objetos y los otros, se convierte en obligatoria. En otras palabras, a los sujetos *se les exige* que «tiendan hacia» algunos objetos y no hacia otros como condición del amor familiar y también del amor social. Para que el niño siga la línea familiar «debe» orientarse hacia las mujeres como objetos de amor. Para que la niña siga la línea familiar «debe» tomar a los hombres como objetos de amor. Es la presunción de que el niño debe heredar la vida del progenitor lo que obliga al niño a seguir la línea heterosexual. La herencia por lo general es presentada como un bien social: después de todo, heredamos los bienes de nuestros padres, y si heredamos sus deudas entonces es el signo de una paternidad fallida y una amenaza a la línea de descendencia. Cuando los padres imaginan la vida que querrían para sus hijos e hijas, también están imaginando lo que le «darán» al hijo como un regalo que se convertirá en un vínculo social. Tal y como plantea Judith Halberstam: «el momento de la herencia supone un resumen del momento generacional en el cual los valores, la riqueza, los bienes y las costumbres pasan por medio de lazos familiares de una generación a la siguiente» (2005, p. 5).

Vimos en el relato de Freud cómo la heterosexualidad puede funcionar como el regalo más íntimo y mortífero de los regalos parentales. El regalo, cuando se da, demanda un retorno. Tal y como muestra Marcel Mauss, el regalo es «en teoría» voluntario, pero en realidad es «dado y recibido bajo una obligación» (1969, p. 1).[25] Y pregunta: «¿qué fuerza hay en la cosa regalada que obliga a quien la recibe a devolver algo?» (p. 1). La fuerza no está, ciertamente, «en» la cosa; es un efecto de cómo las cosas circulan y vuelven. La demanda de devolución adquiere fuerza, mientras que la devolución acumula «la fuerza» del regalo. Sin embargo, debemos señalar que la demanda de devolver el regalo no vuelve al aún-no sujeto, cuya deuda no puede ser saldada. El fracaso de la devolución amplía la inversión. De modo que

25. Derrida (1992) y Diprose (2002) plantean críticas al modelo de Mauss porque sigue estando dentro de la lógica económica de la devolución. Aunque estoy de acuerdo con sus críticas, también creo que el modelo de Mauss es extremadamente importante dada la forma en que el regalo puede operar «como si» no fuera económico (como si se tratara de generosidad socia y personal), cuando en realidad demanda estas devoluciones como formas de obligación. El uso del regalo como un lenguaje, como sugiere Diprose, a menudo puede funcionar para ocultar las mismas relaciones sociales de deuda que estas ejercen. Para un análisis alternativo del regalo y de lo que viene dado en la fenomenología de Husserl, ver Marion, 2002.

el regalo, cuando se da, deja a quien lo recibe en deuda, y demanda una devolución interminable. La heterosexualidad es imaginada como el futuro de la criatura porque la heterosexualidad es idealizada como un regalo social e incluso como el regalo de la vida misma. El regalo se convierte en una herencia: lo que ya se ha dado o se ha dado previamente.[26] La heterosexualidad se convierte en una herencia social así como familiar a través de ese requerimiento incesante de que el hijo vuelva a pagar la deuda de vida con su vida. Y así, el hijo que rechaza el regalo es visto como una mala deuda, como desagradecido, como el origen de un mal sentimiento.

Por supuesto, cuando heredamos también heredamos la proximidad de ciertos objetos, que nos son accesibles, que nos vienen dados por el hogar familiar. Estos objetos no son solo materiales: pueden ser valores, capital, aspiraciones, proyectos, y estilos. Dado que heredamos lo que está lo bastante cerca como para estar accesible en el hogar, también heredamos orientaciones, es decir, heredamos la cercanía de ciertos objetos más que la de otros, lo que significa que heredamos formas de habitar y de movernos en el espacio. El requisito mismo de que la criatura siga una línea parental pone a su alcance algunos objetos y otros no. De modo que la criatura tiende hacia lo que está lo bastante cerca, donde la cercanía o la proximidad es lo que ya «reside» en casa. Una vez que ha tendido hacia lo que está a su alcance, la criatura adquiere sus tendencias, las cuales a su vez llevan a la criatura a estar en línea. La paradoja de esta temporalidad ayuda a explicar cómo las orientaciones son efectos de un trabajo, y al mismo tiempo se sienten «como si» fueran «ser diestro o zurdo», como una forma de estar en el cuerpo, al dirigirse más hacia unas direcciones que hacia otras. Los cuerpos se vuelven heterosexuales al tender hacia objetos heterosexuales, de modo que así adquieren su «dirección» e incluso sus tendencias como un efecto de ese «tender hacia». Las orientaciones sexuales también son performativas: al dirigir el deseo de uno hacia ciertos otros y no hacia otros otros, los cuerpos a su vez adquieren su forma.

Los objetos que están «lo bastante cerca» pueden ser descritos como objetos heterosexuales dentro del hogar familiar convencional.

26. Analizaré este concepto de herencia en más profundidad en el capítulo 3; en particular a la luz del desplazamiento entre los dos significados de herencia: recibir y poseer.

Tal y como explica Judith Butler: «los géneros heterosexualizados se forman renunciando a la *posibilidad* de la homosexualidad, a través de un repudio *que produce un campo de objetos heterosexuales* y el campo de aquellos otros a los que sería imposible amar» (1997b, p. 21; la cursiva es nuestra). Podemos ver en este ejemplo que la «cercanía» del objeto de amor no es casual: no encontramos objetos ahí, así como así. El mismo requisito de que la criatura siga una línea parental pone a algunos objetos a su alcance, y otros no. La heterosexualidad obligatoria produce un «campo de objetos heterosexuales» por medio del requisito mismo de que el sujeto «abandone» la posibilidad de tener otros objetos de amor.

Es interesante especular sobre qué puede significar para Judith Butler «un campo de objetos heterosexuales». ¿Cómo podrían llegar a verse esos objetos por medio de actos de repudio? Debemos analizar el significado del término «campo». Un campo puede definirse como un terreno abierto o despejado. Por tanto, un campo de objetos haría referencia a cómo ciertos objetos se convierten en accesibles por medio de una limpieza, por la delimitación del espacio como un espacio para algunas cosas en lugar de otras, donde «cosas» puede incluir acciones («haciendo cosas»). La heterosexualidad en cierta manera se convierte en un campo, un espacio que da soporte a, o que incluso fundamenta, la actividad heterosexual por medio de la renuncia a lo que no es, y también por la producción de lo que «es». Tal y como nos mostró Foucault de forma tan brillante, «hay una incitación al discurso» donde los objetos son nombrados y convertidos en realidad por medio de la propia demanda de darles una forma, en lugar de por medio de una prohibición (1990, pp. 17-35). O podríamos decir que tanto las demandas como las prohibiciones son generativas: crean objetos y mundos. Por tanto la heterosexualidad no está simplemente «en» los objetos como si «eso» pudiera ser una propiedad de los objetos, y tampoco consiste simplemente en los objetos de amor o en la delimitación de «quién» es accesible para ser amado, aunque estos objetos sí tienen importancia. Y los «objetos heterosexuales» tampoco se refieren simplemente a objetos que describen la heterosexualidad como un bien social y sexual, aunque estos objetos también tienen importancia. Más bien la heterosexualidad sería un efecto de cómo los objetos se reúnen para formar un campo, cómo los objetos están dispuestos para crear un fondo. Siguiendo a Husserl, podemos decir que la hetero-

sexualidad funciona como un fondo, como aquello que está detrás de unos actos que se repiten en el tiempo y con fuerza, y que al estar detrás no llega a verse.

De modo que podemos volver de nuevo a Husserl y a su mesa. Recordemos que Husserl se dirige hacia su mesa de escribir como aquello que tiene delante, y es lo que hace que otras cosas queden detrás de él. Al dirigirse hacia la mesa de escribir, otras cosas —el tintero, la pluma, etc.— quedan a la vista como cosas en el fondo «alrededor» del objeto.[27] Estos objetos están «cerca» de lo que Husserl tiene delante, aunque no llamen su atención. La cercanía de esos objetos es una cuestión de «coincidencia», su llegada tiene que ser temporalizada de cierta manera, aunque no es una «coincidencia» que «ellos» sean lo que él ve. La acción (escribir) es lo que pone unas cosas cerca de otras, al mismo tiempo que la acción (escribir) depende de la cercanía de las cosas. Lo que está en juego aquí no es solo la relación entre el cuerpo y «lo que» está cerca, sino también la relación entre las cosas que están cerca. Que el tintero esté «sobre» la mesa, por ejemplo, tiene algo que ver con el hecho de que tanto él como la mesa apunten en la misma dirección. La cercanía de los objetos entre sí se da porque tienden hacia una acción compartida. Unos objetos pueden estar cerca de otros objetos como signos de orientación, que determinan la disposición de los objetos, creando así la forma de su reunión. Las orientaciones son vinculantes porque vinculan y juntan los objetos. El movimiento de objeto a objeto está determinado por la percepción —la mirada que se dirige a un objeto, pone otros objetos a la vista, aunque solo se les perciba vagamente— así como por cómo las orientaciones acercan las cosas, lo cual afecta lo que puede ser percibido.[28] Tal y

27. Podemos ver aquí una distinción entre el «fondo» y el «detrás». El fondo no aparece a la vista, pero aun así está en la dirección de lo que tenemos delante: en el sentido de que el fondo está «alrededor» de lo que se tiene delante. En *Ideas*, Husserl comienza fijándose en la mesa de escribir. Pero queda claro que aunque parece que la mesa de escribir llama su atención, forma parte del fondo. Podemos decir que el detrás es lo que está «en el otro lado» de lo que se tiene delante. Aun así, empujar hacia el fondo puede ser empujar algo detrás: en cierto sentido aunque el fondo está en el lado de enfrente, también se le puede «convertir en detrás». Podría ser la misma ilusión de que lo tenemos delante, lo que mantiene lo que está al fondo «detrás».

28. Las palabras pueden estar cerca de otras palabras. Sabemos por el psicoanálisis que la cercanía de las cosas no es tampoco algo casual: de-palabra-a-palabra (metonimia) y palabra-por-palabra (metáfora) dependen de historias que se pegan y que nos llevan hacia atrás y también hacia los lados. Ver el capítulo 2 de *La política cultural de*

como demostré en el capítulo 1, la cercanía no es simplemente una cuestión de «lo que» se percibe. La cercanía de unos objetos respecto a otros se llega a experimentar como algo obvio, como una cuestión de cómo está dispuesto lo doméstico. Lo que coloca los objetos cerca depende de historias, de cómo «las cosas» llegan, y de cómo se reúnen en su propia accesibilidad como cosas con las que «hacer cosas».

El campo de los objetos heterosexuales es producido como un efecto de la repetición de una cierta dirección, que toma la forma del «fondo» y que puede ser personalizada como «mi fondo» o como aquello que me permite llegar y hacer cosas. En lo referente a pensar sobre mi hogar familiar, estos actos de pensamiento se sienten como «ir hacia atrás», o como un «volver hacia atrás» al «ir hacia atrás». Estas líneas retroceden a través de la memoria. Algunos objetos destacan, incluso salen fuera, y llaman mi atención. Vuelvo a pensar en la cocina y en el comedor. Cada una de estas habitaciones tiene una mesa alrededor de la cual la familia se reúne: una para comidas informales, otra para ocasiones más formales. La mesa de la cocina está hecha con una madera de colores vivos, y está cubierta con un mantel de plástico. Nos reunimos alrededor de ella cada mañana y cada tarde. Cada cual tiene su propio sitio. El mío es al final de la mesa, enfrente de mi padre. Mis hermanas están las dos a mi izquierda, mi madre a la derecha. En cada ocasión nos reunimos de esta forma, como si la disposición estuviera asegurando algo más que nuestro sitio. Para mí, habitar la familia es ocupar un lugar que ya está dado. Me deslizo en mi asiento y ocupo este espacio. Me siento fuera de lugar en ese lugar, pero dejo esos sentimientos a un lado. Podemos pensar en cómo las familias a menudo se basan en elegir lados (un lado de la mesa u otro) y cómo esta demanda «de lado» exige dejar otras cosas de lado. Un «lado» se refiere a «superficies o líneas que limitan una cosa» o a «regiones o direcciones respecto a una línea, espacio o punto central», así como al hecho de apoyar o de oponerse a un argumento. Es interesante señalar aquí que la genealogía ha sido concebida en términos de lados: el materno y el paterno son dos «lados» en la línea de descendencia.[29] Una cuestión que me interesa es cómo ciertas direcciones, e

las emociones (Ahmed, 2017 [2004a]) para un análisis de los «signos pegajosos», en particular el trabajo «pegajoso» de la metonimia.

29. Gracias a Sarah Franklin por esta idea.

implícitamente las relaciones de proximidad o cercanía, son interpretadas como formas de lealtad social y política. ¿Cómo nos exige la familia «elegir un lado», dar nuestra lealtad a su forma ocupando un lado, y qué dejamos de lado cuando elegimos lados? Solo podemos responder a esta pregunta percibiendo cómo las reuniones familiares «dirigen» nuestra atención.

La mesa en la habitación formal toma la forma de la habitación. Es una mesa formal con madera oscura y pulida. Un mantel de encaje cubre la madera, pero solo parcialmente, de modo que pueden verse a través de él fragmentos de la oscura madera. Utilizamos esta mesa cuando tenemos invitados. La mesa viene determinada por lo que hacemos con ella, y toma su forma por medio de lo que hacemos: esta mesa tiene menos marcas, dado que se utiliza menos. Las superficies pulidas nos reflejan a nosotros y a otros el «reflejo» de la familia, la familia como imagen y como es imaginada. La impresión de la mesa nos muestra que la familia se está mostrando. La habitación siempre está fría, oscura y vacía; y sin embargo está llena de objetos. Cuando miramos la habitación desde la puerta, detrás de la mesa vemos el aparador. En él se reúnen los objetos. Destaca un objeto, un aparato para hacer *fondue*. No recuerdo haberlo utilizado nunca, pero es un objeto que, de alguna manera, es importante. Fue un regalo de boda, un regalo entregado para señalar la celebración del matrimonio. El acontecimiento público del matrimonio implica dar regalos a la pareja heterosexual, dar a la mujer como un regalo al hombre, e incluso dar a la pareja como un regalo a los demás, a aquellos que actúan como testigos de los regalos donados.[30] Este objeto adquiere su fuerza por medio de esta sucesión de regalos donados: no se trata solo de que llega ahí, como regalo, sino que al llegar hace visibles los otros regalos que dan a la forma de la pareja su «certeza sensorial».

Y entonces, cubriendo las paredes, están las fotografías. La fotografía de la boda. Debajo están las fotos de la familia, algunas formales (realizadas por fotógrafos) y otras más informales. Las fotografías son objetos en la pared. Convierten a la pared en un objeto, algo para

30. Sobre la naturaleza marcada por el género de las economías del don, ver Lévi-Strauss, 1969; Rubin, 1975 e Irigaray, 1985. Estos trabajos nos han mostrado cómo la mujer como regalo/mercancía es intercambiada entre los hombres para asegurar las relaciones de parentesco: esto hace del regalo una cuestión de reproducción de la vida, así como de reproducción de la cultura.

ser aprehendido; algo diferente al límite de la habitación. Y así la pared a su vez desaparece como límite en la medida que aprehendemos los objetos en su superficie. Todos los sitios hacia los que me vuelvo, incluso en los fallos de memoria, me recuerdan cómo el hogar familiar coloca objetos a la vista que miden la sociabilidad en términos del regalo heterosexual. Que estos objetos estén a la vista, que hagan visible la fantasía de una buena vida, depende de devolver esa dirección con un «sí», o incluso con gestos de amor, o de ser testigo de esos objetos como el ámbito de intimidad preferida de uno mismo. Tales objetos no solo registran o transmiten una vida; demandan una devolución. Existe la demanda de que volvamos a ellos asumiéndolos como encarnaciones de nuestra propia historia, como el regalo de la vida. La cercanía de esos objetos (mesas, aparatos de *fondue*, fotografías) nos llevan de vuelta al fondo familiar, así como a los lados, por medio de la proximidad que cada uno tiene con el otro, como eso que la familia ocupa «alrededor». Se reúnen como reuniones familiares. Se reúnen en mesas y sobre otros objetos con superficies horizontales, lo cual despeja el terreno.

Delante de lo que aparece, debemos preguntar qué desaparece. En el hogar familiar convencional lo que aparece exige seguir cierta línea, la línea familiar que dirige nuestra mirada. La pareja heterosexual se convierte en un «punto» en esta línea, que es donada a la criatura como su herencia o fondo. El fondo por tanto *no está solo detrás de la criatura*: es *hacia* lo que se le pide a la criatura que aspire. El fondo, donado de esta manera, puede orientarnos hacia el futuro: es hacia donde se le pide a la criatura que oriente su deseo, aceptando la línea familiar como su propia herencia. Hay una presión para que herede esta línea, una presión que puede hablar el lenguaje del amor, la felicidad, y el cuidado, que nos empuja por caminos concretos. No sabemos en qué podríamos convertirnos si no siguiéramos esos puntos de presión, que insisten en que la felicidad llegará si hacemos esto o lo otro. Pero estos lugares en los que estamos bajo presión no siempre significan que nos mantengamos en línea; en ciertos puntos podemos rechazar la herencia, en puntos que a menudo se viven como «puntos de ruptura». No siempre sabemos lo que se rompe en estos puntos.

Después de todo, esta línea no nos cuenta toda la historia. Debemos preguntar qué queda de lado, o puesto a un lado, en la narración

de la historia familiar. Lo que queda de lado, o puesto a un lado, no llega tras el acontecimiento sino que más bien determina la línea, permitiéndole adquirir su fuerza. Las fotos de la familia dan una imagen de la familia, a menudo como familia feliz (los cuerpos que se reúnen sonríen, como si la sonrisa fuera el objeto de la reunión). Al mismo tiempo, las fotos dejan de lado lo que no sigue esta línea, aquellos sentimientos que no encajan en una sonrisa. Este «no», tal y como nos recuerda Judith Butler (1993), también genera una línea.

La heterosexualidad no es por tanto solo una orientación hacia los otros, es también algo alrededor de lo cual nos orientamos,[31] aunque desaparezca de la vista. No es que el sujeto heterosexual tenga que separarse de los objetos queer aceptando la heterosexualidad como un regalo parental: la heterosexualidad obligatoria hace que esta separación sea innecesaria (aunque llegar a ser heterosexual *puede ser* vivido como una «separación»). Los objetos queer, que no permiten al sujeto acercarse a la forma de la pareja heterosexual, puede que ni siquiera estén lo bastante cerca como para «estar a la vista» como posibles objetos hacia los que dirigirse. Creo que Judith Butler (1997b) lleva razón cuando plantea que la heteronormatividad demanda que no haya un duelo por la pérdida del amor queer: esta pérdida no debería ser admitida ni siquiera como una pérdida, y la posibilidad de tal amor queda fuera de alcance. Los objetos queer no están «lo bastante cerca» de la línea familiar como para ser vistos como objetos que se puedan perder. El cuerpo actúa sobre lo que está cerca o a mano, y después es conformado por sus direcciones hacia tales objetos, lo cual mantiene otros objetos más allá del horizonte corporal del sujeto heterosexual.

Podríamos incluso afirmar que la heterosexualidad obligatoria es una forma de lesión por esfuerzo repetitivo (LER). La heterosexualidad obligatoria determina lo que los cuerpos pueden hacer. Los cuerpos toman la forma de normas que son repetidas en el tiempo y con fuerza. Al repetir ciertos gestos y no otros, o al ser orientados en algunas direcciones y no en otras, los cuerpos se ven contorsionados: son retorcidos en formas que permiten cierta actividad *solo en la medida en que limitan la capacidad para otros tipos de actividad*. La heterosexualidad obligatoria disminuye la propia capacidad de los cuerpos

31. Desarrollaré esta distinción entre estar orientado «alrededor» de algo y estar orientado «hacia» algo en el capítulo siguiente.

de alcanzar lo que está fuera de la línea recta. Determina qué cuerpos «pueden» acercarse legítimamente como potenciales amantes y cuáles no. Al determinar el acercamiento de uno a los demás, la heterosexualidad obligatoria también determina el cuerpo de uno *como una historia congelada de acercamientos pasados*. Por tanto, el fracaso en orientarse uno mismo «hacia» el objeto sexual ideal afecta cómo vivimos en el mundo; este fracaso es interpretado como una negativa a reproducirse, y por tanto como una amenaza al mismo orden social de la vida. La criatura queer solo puede, en este deseo por la línea recta, ser interpretada como la fuente de la herida: un signo del fracaso en el pago de la deuda vital de llegar a ser heterosexual.

Podemos ver que el «tender hacia» ciertos objetos y no hacia otros (aunque estos no se rechacen necesariamente, puede que no estén lo suficientemente cerca) produce lo que podemos llamar «tendencias heterosexuales», es decir, una forma de actuar en el mundo que presupone a la pareja heterosexual como un regalo social. Tales tendencias motivan la acción, en el sentido de que permiten que el cuerpo heterosexual, y la pareja heterosexual, se desplieguen en el espacio. Desde este punto de vista el cuerpo queer se convierte en una «orientación fallida»: el cuerpo queer no se despliega en este espacio, dado que este espacio despliega la forma de la pareja heterosexual. Por ello, la pareja queer en el espacio heterosexual parece como si estuviera «inclinada» o fuera oblicua.[32] Los cuerpos queer, que se reúnen alrededor de la mesa, están fuera de la línea. Esto no quiere decir que los cuerpos queer estén inactivos; tal y como explicaré en el siguiente apartado, el deseo queer «actúa» trayendo otros objetos más cerca, aquellos que no serían «acercados» por las formas heterosexuales de orientar el cuerpo.

Por tanto, lo que tenemos que analizar es cómo los cuerpos heterosexuales «se despliegan» en los espacios, ya que aquellos espacios *se han formado adoptando sus formas*. Los espacios pueden así desplegarse en los cuerpos, al igual que los cuerpos se despliegan en los espacios. Tal y como escribe Gill Valentine: «las performances repetitivas de las identidades de género asimétricas hegemónicas y de los deseos heterosexuales se solidifican con el tiempo para producir la

32. La mirada heterosexual puede incluso corregir este efecto queer viendo a la pareja como si desplegara la forma heterosexual (por ejemplo, viendo a la lesbiana *butch* como «el hombre» de la pareja). Ver el tercer apartado de este capítulo.

apariencia de que la calle es normalmente un espacio heterosexual» (1996, p. 150; ver también Duncan, 1996, p. 137). Los espacios y los cuerpos se convierten en heterosexuales como un efecto de la repetición. Es decir, la repetición de actos, que tienden hacia ciertos objetos, determina la «superficie» de los espacios. Los espacios se vuelven heterosexuales, lo que permite a los cuerpos heterosexuales desplegarse en ellos, de modo que el eje vertical aparece alineado con el eje del cuerpo. Tal y como señalé en el capítulo 1, la repetición de acciones (como una tendencia hacia ciertos objetos) determina los contornos del cuerpo. Nuestro cuerpo adopta la forma de esta repetición: *quedamos atrapados en ciertos alineamientos como un efecto de este trabajo*. A partir de esto, el trabajo de la percepción ordinaria, que endereza todo lo queer u oblicuo, no trata solo de corregir lo que está fuera de la línea. Más bien, las cosas pueden parecer oblicuas al principio solo en la medida que no siguen la línea de lo que ya viene dado, o de lo que ya se ha desplegado en el espacio dirigiéndose en ciertas direcciones más que en otras. Los espacios y los cuerpos son los efectos de estos dispositivos de enderezamiento.

Lesbianas ocasionales

He planteado que el caso de Freud de homosexualidad en una mujer debería interpretarse como un caso familiar, ya que trata de la demanda de que la hija devuelva el amor familiar reproduciendo la línea del padre. De hecho, he vinculado la obligatoriedad de volverse heterosexual al trabajo de la genealogía, que conecta la línea de la descendencia entre padres e hijos con la afinidad con la pareja heterosexual, como el punto de encuentro entre las líneas verticales y horizontales del árbol familiar. Al redirigir nuestra atención alejándola de la «figura desviada» de la mujer homosexual, podría parecer que me he salido de mi propio camino. En este apartado quiero analizar las orientaciones «del mismo sexo» entre mujeres y reflexionar sobre la direccionalidad de este deseo, que era después de todo el deseo que impulsaba mi propio deseo de escribir sobre las orientaciones en primer lugar.

En este apartado quiero introducir la figura de la «lesbiana ocasional». Por «lesbiana ocasional» me estoy refiriendo en parte a una

de las categorías de Freud, el «invertido ocasional», que es una de las tres categorías de la inversión, junto con el «invertido absoluto» y el «invertido anfígeno» (1977, p. 47). Freud describe el «invertido ocasional» de la siguiente manera: «bajo determinadas condiciones exteriores —de las cuales ocupan el primer lugar la carencia de objeto sexual normal y la imitación— pueden adoptar como objeto sexual a una persona de su mismo sexo» (p. 47). Podemos ver en esta descripción que el «invertido ocasional» es una formulación profundamente heterosexista: este argumento está basado en la presunción de que el invertido, la invertida, «no es realmente» una invertida, y que ella se «dirige» hacia «su propio sexo» solo por una imposibilidad de acceder al «objeto sexual normal». Este modelo está cerca del estereotipo de la lesbiana como aquella mujer que «no puede ligar con un hombre», y nos recuerda la descripción de Ellis de la lesbiana femenina invertida, que es inverso absoluto de su amante: «por lo general no son atractivas para el hombre medio» (1975, p. 87). Esta representación tan familiar de la lesbiana ocasional como «no atractiva» para los hombres asocia el lesbianismo con la decepción por no ser objeto del deseo de los hombres.

Quiero cuestionar la heteronormatividad de la categoría «invertida ocasional/lesbiana» utilizando esta figura para hacer otro tipo de trabajo diferente. ¿Qué significa plantear a la lesbiana como ocasional? ¿No sería una figura bastante rara? Podemos recordar la reflexión más bien humorística de Judith Butler sobre «salir de Yale para ser lesbiana», aunque ella ya «lo era». En lugar de ver el lesbianismo como algo que ya se es, Butler muestra cómo «llamarse» lesbiana a sí misma es también hacerse lesbiana a sí misma «de una forma más completa y total, al menos por ahora» (1991, p. 18). De modo que no se trata de que una sea simplemente lesbiana antes del momento mismo en que habla de sí misma como «siendo» una lesbiana; y al mismo tiempo tampoco se trata de que una «no» sea lesbiana antes del acto de enunciación. Llamarse a sí misma lesbiana es por tanto un efecto de ser lesbiana (en cierto modo), lo que de por sí produce el efecto de ser lesbiana (de otro modo). Después de todo, declararse lesbiana no es lo que hace que se experimente un deseo lesbiano: tender hacia las mujeres como objetos de deseo es lo que impulsa a esa acción arriesgada de autonombrarse en primer lugar. Si el lesbianismo fuera generado por la palabra «lesbiana», entonces una política lesbiana sería

más fácil: ¡se trataría simplemente de difundir la palabra! Si *llegamos a ser* lesbianas, entonces las inclinaciones e incluso las tendencias no solo preexisten el acto de llegar a ser, son también lo que movería a las mujeres hacia el nombre mismo de «lesbiana» en primer lugar. Tales tendencias pueden ser bloqueadas y también como activadas: la heterosexualidad obligatoria puede incluso describirse como un bloqueo.

Sabemos que (afortunadamente) la heterosexualidad obligatoria no siempre funciona. Debemos preguntar cómo las tendencias lesbianas dan forma y son formadas por cómo los cuerpos se despliegan en los mundos; y si este deseo no reside simplemente dentro del cuerpo lesbiano, cómo tal deseo llega a sentirse «como si» fuera una fuerza natural, que es lo suficientemente persuasiva como para resistir la fuerza de la heterosexualidad obligatoria. ¿Por qué el sentimiento de desear a una mujer como mujer se siente como si eso le ocurriera al cuerpo, como si este cuerpo y aquel cuerpo «simplemente» se atrajeran mutuamente? Las historias del deseo lesbiano a menudo tratan del tirón de la atracción: por ejemplo, Joan Nestle habla de sentirse atraída por las butches: «puedo detectar a una butch a cien metros y ya siento la emoción de su poder» (1987, p. 100). Tener en cuenta el «tirón» del deseo lesbiano es importante. Espero poder mostrar cómo la lesbiana ocasional es alguien que está influida por el tirón de su deseo, que le pone en contacto con otras personas y con objetos que están fuera de la línea vertical. Nos convertimos en lesbianas al estar cerca de lo que tira.

Esta idea de «sexualidad de contacto» o de volverse lesbiana por el contacto con lesbianas[33] puede utilizarse para desacreditar estas orientaciones como «menos reales». Por ejemplo, en la explicación de Ellis de los invertidos ocasionales, plantea que «hay razones para creer que algún acontecimiento, o un entorno especial, en los primeros años de vida tuvo cierta influencia en transformar los instintos sexua-

33. La «esperanza» del contacto está relacionada con el «miedo» de la cultura heteronormativa a que las lesbianas recluten a mujeres heteros alejándolas de los hombres. En otras palabras, el miedo confirma la esperanza de que la cercanía a las lesbianas puede generar posibilidades para otras mujeres. Aunque debemos cuestionar el estereotipo de la lesbiana reclutadora, también puede representar la promesa de una sociabilidad lesbiana como una sociabilidad basada en verse afectada por el contacto con otras personas.

les en canales homosexuales» (1975, p. 108). Buscar las circunstancias que expliquen ese «canal» implica que el canal es una desviación que *de otro modo* no se habría producido, o sea que si este hecho o aquel no hubiera ocurrido nos hubiéramos mantenido «en el curso».[34] En cierto sentido, quiero plantear que hay algo de «verdad» en esta idea: podemos volvernos lesbianas debido al contacto que tenemos con otras personas así como con objetos, como un contacto que determina nuestras orientaciones hacia el mundo y les da su forma.

Esta afirmación solo puede funcionar para cuestionar el heterosexismo si también reconocemos que la heterosexualidad es una forma de «sexualidad de contacto»: las orientaciones heterosexuales están determinadas por el contacto con otras personas que son construidas como accesibles como objetos de amor por las líneas de la herencia social y familiar. El «heterosexual ocasional» desaparece solo cuando olvidamos que la heterosexualidad también necesita ser explicada y que también está determinada por el contacto con los demás. De hecho, he planteado que la heterosexualidad obligatoria funciona como un fondo para la acción social al delimitar quién es accesible para el amor o «con quién» entramos en contacto. Lo ocasional de la heterosexualidad se olvida en la misma «certeza sensorial» de la pareja heterosexual.

Aun así, no se trata simplemente de que la «pareja lesbiana» entre en contacto. También sucede que el «contacto lesbiano» es interpretado de formas que realinean las líneas oblicuas del deseo lesbiano con la línea recta. Hemos señalado cómo se produce esto analizando la interpretación que hace Freud del deseo homosexual. Es importante ampliar mi análisis para mostrar cómo las interpretaciones heterosexuales están «dirigidas» hacia las lesbianas de formas que afectan cómo habitamos el espacio o cómo el espacio impresiona nuestros cuerpos.

Me acuerdo ahora de otra anécdota. Llego a casa, aparco el coche, y camino hacia la puerta principal. Un vecino me llama. Miro hacia arriba un poco nerviosa porque aún tengo que establecer «buenas relaciones» con los vecinos. No llevo mucho tiempo viviendo en

34. Para una excelente lectura de esta metáfora de la heterosexualidad como una corriente o un canal (que cuando se bloquea conduce a otros canales) ver Roof, 1991, pp. 185-186.

este sitio y aún no me siento cómoda en el espacio semipúblico de la calle. El vecino musita algunas palabras, que no logro entender, y luego pregunta: «¿Esa es tu hermana, o tu marido?». Entro rápido en la casa sin responder. La frase del vecino es bastante extraordinaria. Hay dos mujeres, viviendo juntas, un par de personas solas en una casa. ¿Y tú qué ves?

La primera pregunta interpreta a las dos mujeres como hermanas, ubicadas una junto a otra en una línea horizontal. Al ver una relación entre hermanas en lugar de una relación sexual, la pregunta construye a las mujeres como «iguales», como si son hermanas. De esta forma, la interpretación evita la posibilidad del lesbianismo, y a la vez la reclama, porque repite, aunque de diferente forma, la construcción de las parejas de lesbianas como parientes: las lesbianas a veces son representadas «como si» pudieran ser hermanas *debido a* su «parecido familiar». La fantasía de la «semejanza» de las hermanas (que es una fantasía en el sentido de que «buscamos» una semejanza como «signo» de un vínculo biológico) toma el lugar de otra fantasía, la de la pareja lesbiana como iguales, y como «tan» iguales que amenazan con fundirse en un solo cuerpo. Una vez conté esta anécdota en una conferencia, y otra mujer me dijo: «Pero es sorprendente, ¡si sois de diferente raza!» Aunque yo no lo hubiera planteado así, el comentario me dio que pensar. «Vernos» como iguales significaba *«pasar por alto» los signos de la diferencia*, aunque estas diferencias no es algo que los cuerpos tengan simplemente en forma de posesiones.

Pero el movimiento de la primera pregunta a la segunda pregunta, sin ninguna pausa o sin esperar una respuesta, es realmente extraordinario. Si no es hermana, entonces es marido. La segunda pregunta rescata al que habla al colocar a la pareja no como una mujer (lo cual incluso en la forma de los parientes «corre el riesgo» de exponer eso que no se nombra) sino como un varón. La figura de «mi marido» funciona como otro sexual legítimo, «la otra mitad», una pareja sexual con una cara pública. Por supuesto, podría estar haciendo mis propias presuposiciones al plantear esta lectura. La pregunta podría haber sido más compleja, una pregunta en la cual «marido» no fuera necesariamente una referencia a «varón», es decir, «el marido» podría referirse a la amante butch. La amante butch sería visible en este enfoque solo en la medida que «ocupara el lugar» del marido. En ambos casos, la frase relee la forma oblicua de la pareja lesbiana, de un modo que en-

dereza esa forma de tal manera que parece heterosexual. De hecho, ni siquiera se trata de que la frase se mueva desde un ángulo queer a una línea recta. La secuencia de la frase plantea dos lecturas de la pareja heterosexual, y ambas funcionan como dispositivos de enderezamiento: *si no son hermanas, entonces son marido y mujer*. La pareja lesbiana en efecto desaparece, y yo por supuesto salgo de la escena. Podemos volver a mi cita inicial de Merleau-Ponty: es el trabajo ordinario de la percepción lo que endereza el efecto queer: *en un abrir y cerrar de ojos, la inclinación del deseo lesbiano ha sido enderezada.*

Esta anécdota es un recordatorio de que la forma en que son interpretadas las lesbianas a menudo busca alinear su deseo con la línea de la pareja heterosexual o incluso con la línea familiar. La desaparición del deseo lesbiano simultáneamente implica el borrado de los signos de la diferencia. Cuando las lesbianas son representadas como deseantes de una forma que está fuera de la línea, este deseo a menudo es considerado como falso o como una carencia, por la presunta ausencia de «diferencia». Que el deseo lesbiano por lo general sea descrito como «deseo del mismo sexo» (por ejemplo, *homo*sexual) funciona de formas muy específicas. Esta asociación entre homosexualidad y semejanza es crucial para la patologización de la homosexualidad como una perversión que deja el cuerpo aparte. Esta idea, que las lesbianas desean «el mismo (sexo)» al desear a las mujeres, debe ser cuestionada. Tal y como afirman O'Connor y Ryan: «otra forma en la que el género puede ser interpretado demasiado literalmente es que se convierta en la figura que define las relaciones lesbianas. La acusación de que las relaciones homosexuales «niegan la diferencia» nos es familiar. Algunos psicoanalistas ven la semejanza de género como una barrera en sí misma para el deseo sexual "real', queriendo decir que estas relaciones con inevitablemente narcisistas y que niegan la diferencia» (1993, p. 190). En otras palabras, que las mujeres deseen a las mujeres no significa que deseen lo mismo: la semejanza así como la diferencia son inventadas por una fantasía (Phillips, 1997, p. 159). La propia idea de que las mujeres desean a las mujeres por la «semejanza» se basa en la fantasía de que las mujeres son «lo mismo».

Esta fantasía también se escenifica en los enfoques psicoanalíticos de la «fusión lesbiana», con la idea de que las mujeres, cuando tienden unas hacia otras como objetos de deseo, tienden a perder cual-

quier sentido de diferencia.[35] Tal y como explica Beverly Burch: «la explicación psicoanalítica tradicional de la fusión en las parejas lesbianas se basa en asunciones de la patología: la homosexualidad es un "retraso en el desarrollo", o una falta de límites personales, resultado de unas carencias en la primera infancia» (1997, p. 93). Podemos ver esto en el trabajo de Margaret Nichols, quien describe la tendencia «de los emparejamientos mujer-con-mujer a ser cercanos e íntimos, a veces con un exceso patológico» (1995, pp. 396-397). Más adelante sugiere que «en una relación fusionada, solo existe una entidad, no dos» (1995, p. 398). Esta fantasía de la fusión lesbiana puede incluso funcionar como un caso de contratransferencia: un deseo de fusionarse con la lesbiana, de incorporar su fuerza, de deshacer la amenaza que plantea a la línea que se asume para dividir los sexos y para llevar el uno al otro. La amenaza de la fusión es atribuida a la pareja del mismo sexo más que a la pareja heterosexual, en parte como una respuesta a la presunción de que la «diferencia», descrita en términos de oposición, mantiene cada sexo en línea. Además, la idea de que sin hombres las mujeres se fusionarían, construye a las mujeres como carentes, en la medida en que valora conceptos de separación y de autonomía que aseguran al sujeto masculino y heterosexual como un ideal social y corporal.

La fantasía que determina esta línea argumental es que la heterosexualidad implica amor por la diferencia, y que este amor es ético por su apertura a la diferencia e incluso al otro (ver Warner, 1990, p. 19; Ahmed, 2004a). El sujeto heterosexual «se alinea» al ser un sexo (identificación) y tener al otro (deseo). Ya he cuestionado esta presuposición al plantear que la obligatoriedad de la intimidad heterosexualidad produce una semejanza social y familiar. Podemos cuestionar la presuposición de que el deseo exige «signos» de diferencia, como algo que cada cuerpo debe «tener» en relación con «otro». Algunas personas han planteado que deberíamos erotizar la semejanza

35. Por supuesto, esta fantasía de la fusión lesbiana no se repite solamente en la literatura psicoanalítica, sino también dentro de la cultura lesbiana. La serie The *L* Word por ejemplo juega repetidamente con esta fantasía como un riesgo social para las parejas y para la comunidad. Para algunos, fundirse puede de hecho ser experimentado como un riesgo auténtico en las relaciones íntimas entre mujeres, quienes pueden estar más orientadas hacia la intimidad dado el «trabajo» social que es asignado a la feminidad. Lo que estoy criticando aquí es cómo la fantasía de la fusión lesbiana funciona para patologizar el lesbianismo como la pérdida de la diferencia.

«en líneas diferentes» como forma de cuestionar la ecuación de deseo y diferencia (Bersani, 1995). Yo propondría que la distinción misma igualdad/diferencia puede ser cuestionada, especialmente en la medida que la distinción se basa en diferencias que se supone que son inherentes a la forma corporal y a cuerpos que ya son coherentes.

En sexología, la idea de que el deseo necesita de signos de diferencia se ha asumido *a priori*. Por ejemplo, Ellis plantea que «incluso en la inversión la imperiosa necesidad de una cierta oposición sexual —el anhelo por algo que el amante *no posee él mismo*— sigue funcionando con mucha fuerza» (1975, p. 120, la cursiva es nuestra). Podríamos señalar, en primer lugar, que la diferencia se convierte en deseable solo si hay una fantasía de posesión: que hay cosas que poseemos y otras cosas que no, de tal modo que las cosas que «no», pueden ser poseídas para completar nuestras posesiones. En cierto modo, el deseo por el «no» sostiene esa fantasía de posesión, de orientación sexual como una relación de «tener», aunque si uno «tiene» lo que «no» es, este «tiene» amplía lo que uno «es».

Es en este contexto en el que Ellis interpreta lo que ahora llamamos butch-femme como un intento de crear diferencias por medio de la adopción de roles masculinos y femeninos (1940, p. 120). Es útil recordar su insistencia en la diferencia sexual como origen del deseo. La noción de butch-femme ha sido un lugar de conflicto intergeneracional dentro del feminismo lesbiano y también entre el feminismo lesbiano y las políticas queer (ver Nestle, 1987, pp. 543-545; Munt, 1988b, p. 2; Roof, 1991, p. 249; Case, 1993; Grosz, 1995, p. 152; Newton, 2000, p. 64). La crítica feminista lesbiana de la noción butch-femme (como algo que asimila el modelo de la heterosexualidad como varón-mujer) ha sido interpretada por las teóricas queer como «antisexo» y como una forma de prejuicio clasista contra las lesbianas de clase trabajadora, para quienes la cultura de los bares «butch-femme» era y es una realidad vivida como algo importante (ver Nestle, 1987). Pero si recordamos el modelo sexológico, que ve la necesidad de la noción butch-femme en la «ausencia» de una diferencia (sexual) entre mujeres, podemos ver el fundamento de la crítica lesbiana feminista. La crítica a la noción butch-femme era una crítica a la posición ideológica que asume que las lesbianas tienen que crear una línea que no tienen «naturalmente», con el fin de crear la diferencia y de experimentar el deseo.

A la luz de esta historia, yo diría que las feministas lesbianas llevaban razón al hacer esta crítica, pero *identificaban de forma equivocada el objeto de su crítica* en los cuerpos de las lesbianas butch y femme. La crítica debe ser entendida como una crítica de la presuposición de que la noción butch-femme es *necesaria* para el deseo lesbiano. Podríamos pensar al leer la obra de Nestle que las lesbianas feministas inventaron la idea de que las butch-femme eran «estúpidas réplicas heterosexuales» (1997, p. 100).[36] Sin embargo, no lo hicieron; esta lectura de la noción butch-femme (definida de forma problemática en términos de lo congénito/lo absoluto y de la invertida ocasional) era parte de la tradición sexológica que las feministas lesbianas se arriesgaron a asumir. Criticar el modelo sexológico de la noción butch-femme como algo necesario para el deseo lesbiano fue un acto de generosidad. Por supuesto, la lectura queer de la noción butch-femme como algo que no es una copia de masculino/femenino —como algo que no sigue la línea recta que divide los cuerpos— es vital (Butler, 1991, p. 22). La noción butch-femme no es una copia de una cosa real que exista en alguna parte, más bien es un espacio importante para el juego erótico y la performance. Me gustaría pensar que la crítica feminista lesbiana y la lectura queer pueden compartir el mismo horizonte político y sexual, y si es así, planteo que lo butch y lo femme son para las lesbianas posibilidades eróticas que pueden generar nuevas líneas de deseo solo cuando son simplemente eso: posibilidades y no requisitos.

Después de todo, la idea de que el deseo lesbiano exige una línea entre butch y femme fue objeto de una crítica interna dentro de las culturas butch-femme. En las novelas y en otros textos sobre la cultura de los bares de lesbianas en Estados Unidos, por ejemplo, las parejas butch-femme no solo aportan «complejas declaraciones eróticas y

36. Al leer la obra de Nestle, entre otras escritoras radicales de temas queer y sexuales, me ha sorprendido ver cuánto poder se atribuye a la figura de la «feminista lesbiana». Esta figura es construida de forma muy similar a como es representada en la cultura popular mayoritaria: como todopoderosa, moralista, aguafiestas, puritana y nada sexy. Ya es hora de contar otra historia, una historia que al menos aparezca con cierto reconocimiento a nuestra deuda con las feministas lesbianas que fueron tan valientes como para denunciar las formas del poder heterosexual y masculino en los años 60 y 70. Esto no quiere decir que tengamos que idealizar estos feminismos, sino más bien que deberíamos evitar demonizarlos. Ver Rubin, 1993, p. 28, quien describe a las feministas «antisexo» y «antiporno» como participantes de una «demonología».

sociales» (Nestle, 1987, p. 100), también son descritas como formas sexuales y sociales potencialmente restrictivas. En la obra de Leslie Feinberg *Stone Butch Blues*, la protagonista butch transgénero Jess reacciona con un horror corporal cuando su amiga butch sale del armario declarando que tiene una amante butch: «Cuanto más pensaba en ellas dos como amantes, más me molestaba. Era como dos tíos. Bueno, dos tíos gais estaría bien. ¿Pero dos butches? ¿Quién era la femme en la cama?» (2003, p. 202). En la obra de Lee Lynch *The Swashbuckler*, la protagonista butch Frenchy no puede gestionar su deseo por otra butch, Mercedes: «Quizá esta Mercedes podría cambiar su rollo, porque ella, Frenchy, no podría sentirse atraída por una butch» (1985, p. 45). Ese deseo de butch-a-butch se siente como imposible, como si eso dejara el cuerpo butch sin nada que hacer, casi cortando en estas novelas con amistades, relaciones, y con la comunidad. Esto no supone una crítica a la noción butch-femme como si fuera una forma ilegítima de pareja erótica (aunque podría servir como una precaución para evitar cualquier idealización de una forma de contacto sexual sobre otra), sino mostrar que trazar «una línea divisoria», puede *a su vez* hacer que sean invivibles otras formas de deseo sexual, aunque esa línea no siga la línea recta.

Es significativo que Ellis también mencione «la raza» como otro signo de diferencia «utilizado» por las lesbianas para generar deseo.[37] En una nota al pie afirma que le han dicho que «en las prisiones de EE.UU., son habituales las relaciones lesbianas entre mujeres blancas y negras» (1975, p. 120). Utiliza este ejemplo para apoyar la tesis de que las lesbianas tienen que inventarse una diferencia con el fin de desearse mutuamente. Por supuesto, podemos señalar la naturaleza inventada de todas las diferencias, incluyendo las diferencias que son creadas por la línea que divide los sexos. Pero lo que necesitamos es una crítica aún más profunda de la idea de que la diferencia solo adopta una forma morfológica (raza/sexo) y que esta morfología viene dada al mundo. Una fenomenología de la raza y del sexo nos muestra cómo los cuerpos son racializados y sexualizados según cómo se «despliegan» en el espacio: las diferencias vienen determinadas por cómo ocupamos el espacio, o por cómo nos orientamos hacia los obje-

37. Ver Martin, 1996, p. 86 para una crítica de la analogía entre el concepto butch-femme y la intimidad lesbiana interracial.

tos y hacia los demás (ver también capítulo 3). Como tal, el deseo lesbiano, el contacto entre cuerpos lesbianos, implica diferencias, que toman su forma por medio del contacto y que están determinadas por contactos pasados con otros cuerpos. Las lesbianas además tienen diferentes puntos de llegada, diferentes formas de habitar el mundo. El deseo lesbiano se dirige hacia otras mujeres, y «dada» esta dirección, este deseo encuentra la diferencia. Esas otras mujeres, sean cuales sean nuestras diferencias, son otra cosa que una misma; al dirigir el deseo propio hacia otra mujer, una está dirigiendo su deseo hacia un cuerpo que es diferente al cuerpo propio. De hecho, tal y como nos muestra la obra de Luce Irigaray (1985), la idea de los sexos como «opuestos» es lo que construye la heterosexualidad tal y como se la describe habitualmente, como la negación de la alteridad de (otras) mujeres. El contacto lesbiano inaugura posibilidades eróticas para las mujeres al negarse a seguir la línea recta, lo que requiere que «apostemos por un lado», estando en un lado o en otro de una línea divisoria.

Podemos recordar la distinción de Teresa de Lauretis (1994, p. xlv) entre lesbianas que «siempre fueron así» y aquellas que «se vuelven lesbianas». Esto no significa que las que «siempre fueron así» no tuvieran que «volverse lesbianas»: simplemente se volvieron lesbianas de una forma diferente. Aunque las lesbianas pueden tener diferentes relaciones temporales para «volverse lesbianas», incluso las lesbianas que sienten que «siempre fueron así», tienen que «volverse lesbianas», lo que significa *reunir esas tendencias en formas sexuales y sociales específicas*. Esta reunión requiere un «cambio-de-costumbres», tomando el término de Teresa de Lauretis (1994, p. 300): requiere una reorientación del propio cuerpo de tal modo que otros objetos, aquellos que no son accesibles en las líneas verticales y horizontales de la cultura heterosexual, pueden alcanzarse.[38] El trabajo de reorientación debe hacerse visible como una forma de trabajo.

O podemos decir que las orientaciones también implican trabajo, un trabajo que está oculto hasta que las orientaciones ya no funcionan.

38. Esta reflexión sobre el «cambio de costumbres» sugiere que las lesbianas, al dirigirse hacia las mujeres *deben también tomar otros tipos de direcciones*. Las lesbianas no necesariamente se alejan de los hombres, pero deben alejarse de la obligación cultural que define su sexualidad como dirigida hacia los hombres, lo que exige más de una redirección, ya que esta obligación es «impuesta» por medio de la ley, la cultura y la economía política.

Algunos críticos han planteado que reemplacemos el término «orientación sexual» con el término «sexualidad» porque el primero está demasiado centrado en la relación entre el deseo y su objeto. Como señalan Baden Offord y Leon Cantrell: «el término sexualidad se utiliza aquí en lugar de orientación porque implica autonomía y fluidez, en vez de estar orientado hacia un sexo» (1999, p. 218).[39] Yo diría que estar orientado en diferentes sentidos importa precisamente en la medida que estas orientaciones determinan lo que hacen los cuerpos: no es que el «objeto» cause el deseo, sino que al desear ciertos objetos *siguen otras cosas*, dado que lo familiar y lo social ya está organizado. Sí que «marca la diferencia» para las mujeres estar sexualmente orientadas hacia las mujeres de una forma que no se basa solo en la relación propia con un objeto de deseo. En otras palabras, la elección del objeto de deseo de cada uno marca una diferencia con las otras cosas que hacemos. En cierto modo, estoy planteando que el objeto en la elección sexual de objeto es pegajoso: otras cosas «se pegan» cuando nos orientamos hacia los objetos, especialmente si estas orientaciones no siguen la línea familiar o social.

Entonces, sí que importa cómo estamos orientados sexualmente; ser queer también importa, aunque ser queer no se puede reducir a objetos o a malas elecciones de objeto. Una teórica queer sugirió una vez que la idea de que el sexo de la persona amada marque la diferencia es tan «tonta» como la idea de que marque la diferencia el tipo de mercancía que uno compra en el supermercado. Además, argumentaba que «cambiar el sexo» de la persona amada no supondría una diferencia, ya que nuestras propias historias psíquicas no dependen de ese sexo. Este argumento se basa en una analogía débil, como si las personas «cambiaran» de orientaciones como pueden cambiar de marcas. Tal y como he planteado, puede llevar mucho trabajo cambiar la orientación propia, ya sea sexual o de otro tipo. Este trabajo es necesario precisamente porque algunas orientaciones vienen dadas socialmente al ser repetidas a lo largo del tiempo, en una repetición que a menudo está oculta. Desplazar la orientación propia de heterosexual a lesbiana, por ejemplo, exige habitar de nuevo el propio cuerpo, dado que el propio cuerpo ya no se despliega en el espacio ni tampoco en la

39. Ver también Sedgwick para una crítica de la equiparación entre «orientación sexual» y el «género de la elección de objeto» (1990, p. 35).

piel de lo social. Por ello, el sexo de la elección de objeto de la persona no trata solo *sobre* el objeto, ni siquiera cuando el deseo se «dirige» hacia ese objeto: afecta lo que podemos hacer, dónde podemos ir, cómo se nos percibe, etc. Estas diferencias en cómo dirige la persona el deseo, y en cómo es vista por los demás, puede «movernos» y por tanto puede afectar incluso los patrones más arraigados de cómo nos relacionamos con los demás.

Un ejemplo que me viene a la cabeza nos remite a la facilidad con que los cuerpos heterosexuales pueden habitar el espacio público. Cuando yo vivía en un mundo heterosexual (conviviendo con otro cuerpo, lo que significaba vivir la forma social de una buena pareja) y había aceptado mi herencia por medio de lo que hice con ese cuerpo, mi relación con el espacio público fue en cierto modo al menos bastante fácil.[40] Podía besar y cogerme de la mano con un amante sin pensar, sin dudar. No veía otras formas de intimidad, aunque se estuvieran mostrando. Estas intimidades estaban como un telón de fondo, como un modo de ver a los demás y de ser vista. En una relación lesbiana tuve que habitar de nuevo el espacio, en parte aprendiendo cómo ser más cuidadosa y viendo lo que antes estaba en el fondo, *como cuerpos y cosas reunidos de formas específicas*. Para mí, fue como vivir en un nuevo cuerpo, ya que este ponía algunas cosas «fuera de mi alcance», cosas en las que ni siquiera me había fijado cuando estaban a mi alcance. En cierto modo, mi cuerpo ahora se despliega menos fácilmente en el espacio. Dudo, porque me doy cuenta de lo que está delante de mí. Esta vacilación no se «para» ahí, sino que ha redirigido mi relación corporal con el mundo, e incluso le ha dado al mundo una nueva forma.

Esto no quiere decir que cambiar de orientación sexual signifique que «trascendamos» o rompamos con nuestras historias: quiere decir que este desplazamiento en la orientación sexual no se puede vivir solo como una continuación de una línea antigua, dado que estas orientaciones afectan a otras cosas que hace el cuerpo. Después de todo, si la heterosexualidad es obligatoria, entonces incluso el movimiento positivo del deseo lesbiano sigue determinado por esa obliga-

40. Esto era verdad en algunos aspectos, pero no en otros. Mis primeras experiencias del espacio público implicaron enfrentarme al racismo. Ver el capítulo siguiente para un análisis de la racialización del espacio.

toriedad, que interpreta la expresión de ese deseo como una herida familiar y social, o incluso como una dirección errónea de la pena y de la pérdida. Enfrentarse a la homofobia, así como a la orientación del mundo «alrededor» de la heterosexualidad, determina las formas del contacto lesbiano como un contacto que a menudo está oculto dentro de la cultura pública. Actuar según el deseo lesbiano es una forma de reorientar la relación propia no solo hacia las parejas sexuales, sino también hacia un mundo que ya ha «decidido» de antemano cómo deben orientarse los cuerpos.

Vemos que lleva tiempo y trabajo habitar un cuerpo lesbiano; el acto de dirigirse hacia otras mujeres debe repetirse, a menudo frente a la hostilidad y la discriminación, para agrupar esas tendencias en una forma sostenible. Como tal, las tendencias lesbianas no tienen un origen que pueda ser identificado como «externo» al contacto que tenemos con los demás, como un contacto que determina nuestras tendencias y les da su forma. Las tendencias lesbianas se ven afectadas por una combinación de elementos o acontecimientos que son imposibles de representar en el presente y que nos activan «volviéndonos lesbianas» para salir de la línea y estar abiertas a posibilidades que no son accesibles, o que incluso se han hecho imposibles, por la misma línea que divide los sexos y orienta a cada uno hacia «el otro». Para reflexionar sobre las tendencias lesbianas —y cómo las lesbianas «tienden hacia» otras lesbianas en lo que puede describirse como los placeres de la repetición— podemos analizar cómo el deseo lesbiano está determinado por el contacto con los demás, y cómo ese deseo activa puntos de conexión que son discontinuos respecto a la línea recta.

El deseo lesbiano puede ser repensado como un espacio para la acción, una forma de desplegarse de forma diferente en el espacio por medio de esa tendencia hacia «otras mujeres». Esto hace que «volverse lesbiana» sea una experiencia muy social y nos permite repensar el deseo como una forma de acción que conforma los cuerpos y los mundos. Sally Munt, por ejemplo, sugiere que «el deseo está implicado en todos los aspectos de vivir una vida lesbiana: es la gasolina de nuestra existencia, un movimiento de promesa» (1998a, p. 10). Elspeth Probyn describe el deseo como «productivo, es lo que lubrica las líneas de lo social» (1996, p. 13). El deseo es, después de todo, lo que hace que nos acerquemos a los cuerpos. Digamos lo más obvio: el deseo lesbiano pone a las mujeres en un «contacto» más cercano con las mujeres.

Tal y como plantea Elisabeth Grosz, «las relaciones sexuales son contiguas con otras relaciones y una parte de ellas —las relaciones del escritor con el bolígrafo y el papel, el culturista con las pesas, el burócrata con los archivos» (1995, p. 181). La intimidad del contacto determina los cuerpos, ya que orienta el uno hacia el otro haciendo diferentes tipos de trabajo. Al estar orientados hacia otras mujeres, los deseos lesbianos también acercan algunos objetos, incluyendo objetos sexuales así como otro tipo de objetos, *que de otro modo no hubieran sido accesibles dentro del horizonte corporal de lo social.*

El contacto lesbiano oscila entre formas de proximidad social y sexual. El argumento de que el contacto lesbiano es «más que sexual» puede verse como una declaración «antisexo» o «antierótica», o un regreso a la noción de «identificación con la mujer» o incluso al continuum lesbiano.[41] Coincido con Teresa de Lauretis (1994, pp. 190-198) en que estas ideas, que están bellamente expresadas en la obra de Adrienne Rich, subestiman los aspectos sexuales del lesbianismo ya que presuponen que las mujeres que se identifican entre sí, sin contac-

41. La crítica lesbiana a la identificación como mujer y la crítica queer a la crítica del feminismo lesbiano de las prácticas sadomasoquistas han sido tan extendidas que hoy es difícil imaginar que las feministas lesbianas se divirtieran de alguna manera en los 70. Aunque comparto la visión de que el lesbianismo es una orientación sexual, que tiene que ver con el deseo más que con la identificación (o con el deseo y con la identificación), yo cuestionaría la distinción entre «prosexo» y «antisexo» que se hace en algunos trabajos queer. Estos trabajos tienden a plantear un nuevo conjunto de «ideales sexuales» basados en la liberación de lo que ahora se conoce como los términos moralizantes del feminismo lesbiano radical, como explica Diane Richardson (2000, p. 64). De hecho, leyendo hacia atrás desde los estudios queer a las obras iniciales del feminismo radical, me sorprendió descubrir que las obras más eróticas y atrevidas, las obras que más me emocionaron, fueron los textos iniciales. Las obras de las feministas lesbianas radicales me parecieron eróticas y también exigentes, incluso en la forma de criticar la relación entre sexo y poder. Estas feministas lesbianas, al escribir sobre el poder de los hombres, también buscaban más allá de sus críticas un nuevo vocabulario sexual donde el deseo de las mujeres hacia las mujeres pudiera ser expresado con otras palabras. Marilyn Frye, por ejemplo, demanda un vocabulario sexual que esté abierto a las diferentes posibilidades de actividad cuando los cuerpos de las mujeres se acercan: «que haya un concepto abierto, generoso y amplio que comprenda todos los actos y actividades con los que generamos unas con otras placeres y emociones, ternura y éxtasis, pasajes de carnalidad apasionada o de diversa duración o profundidad. Todo desde la vainilla al regaliz, desde lo puro hasta la cabaretera, desde el terciopelo hasta el hielo, desde las caricias hasta los coños, desde las carcajadas hasta las lágrimas» (1990, p. 314). Al proponer un vocabulario para el sexo lesbiano, Frye y otras feministas lesbianas radicales asumen que las orientaciones lesbianas pueden adoptar muchas formas sociales y sexuales precisamente porque no dependen de los términos que aparecen en los vocabularios sexuales existentes.

to sexual, pueden ser puntos de la misma (oblicua o diagonal) línea del deseo lesbiano. Sin embargo, al mismo tiempo no necesitamos sacar el «sexo» fuera del lesbianismo para explicar que la sociabilidad lesbiana tiende hacia otras mujeres de otras formas además de las sexuales, o de las basadas únicamente en el deseo. Los vínculos lesbianos pueden implicar orientaciones que tienen que ver con luchas compartidas, orígenes comunes, y aspiraciones mutuas, como vínculos que se crean por medio de las experiencias vividas al estar «sin línea» y «fuera de la línea». Estar orientadas sexualmente hacia las mujeres como mujeres afecta a otras cosas que hacemos.

Es en este sentido en el que planteo que el deseo lesbiano es contingente, como una forma de reflexionar sobre la relación entre el contacto sexual y social. Es útil recordar que la palabra «contingente» tiene la misma raíz latina que la palabra «contacto» (*contingere: com-*, con, *tangere*, tocar). La contingencia está vinculada a este tipo de sociabilidad de estar «con» otros, de acercarse lo bastante como para tocarse. Comenzar a pensar el lesbianismo como contingente es proponer no solo que nos volvemos lesbianas sino que este devenir no es algo solitario; está siempre dirigido hacia otras personas, aunque sea imaginariamente.

El contacto lesbiano por tanto implica una acción social y corporal (ver Hart, 1990); implica una forma diferente de desplegar el cuerpo en el mundo por medio de una reorientación de la relación con los demás. La figura de la lesbiana lectora puede ser útil aquí. De nuevo, se trata de una historia familiar, pero merece la pena contar lo familiar. Cuando me «volví lesbiana» comencé a leer ávidamente. Leía todo lo que llegaba a mis manos. Cuando leí por primera vez *El pozo de la soledad*, que leí tras haber leído obras muy posteriores, me sorprendió lo mucho que me emocionó; este libro es citado en muchas novelas posteriores no solo como «la biblia lesbiana» (como una novela que adquiere su carácter social al circular, al *cambiar de manos*), sino también como una historia más bien deprimente. La novela narra la historia de Stephen Gordon, quien es descrito en la novela como un invertido, cuya vida se precipita hacia el «final trágico y terrible» que parece ser la única trama posible para la inversión (Hall, 1982, p. 411). Como sabemos de las lecturas de Ellis y Freud, la inversión fue utilizada como una forma de interpretar la sexualidad lesbiana (si ella desea a las mujeres, debe ser un hombre). Por ello, el invertido represen-

ta y sustituye a la vez la figura de la lesbiana, es una forma de presentarla que también la borra, lo que no quiere decir que debamos asumir que el invertido solo pueda significar esto.[42] A lo largo de la novela Stephen tiene una serie de aventuras amorosas trágicas y desgraciadas, que terminan con su relación con Mary Lewellyn, que es

42. La crítica ha planteado la pregunta de si esta *es* una novela sobre lesbianas. Por ejemplo, Jay Prosser ha planteado que debiéramos leer esta novela no como si tratara del deseo lesbiano, sino de la identificación transexual (1998, pp. 135-169). No creo que tenga sentido debatir sobre cómo analizar a Stephen, como si hubiera una «verdad» que pudiera leerse en su interior, que pudiera descubrirse por medio de la lectura de la narración como la historia de un caso. Lo que podemos decir es que debido precisamente a lo imbricadas que estaban la homosexualidad y la inversión en los escritos sexológicos de la época, «el invertido» era una de las formas en que era posible articular públicamente la homosexualidad o el lesbianismo. Al mismo tiempo, dado que «la inversión» no tiene necesariamente un referente, también podía representar otras formas de no seguir las líneas de la heterosexualidad y del género. La novela puede ser leída buscando señales del deseo lesbiano, y/o de la experiencia trans. Estas lecturas significan que no proponemos que la novela trate de lo primero o de lo segundo, sino que más bien muestra una voluntad de pasar la novela a los demás. Lo que hace a las novelas lesbianas o transgénero es en parte lo que nos permiten hacer, al leer, hablar, pensar *sobre* ellas. Por ejemplo, Prosser interpreta el final de la novela, cuando Stephen en efecto «da» Mary a Martin, como un rechazo del deseo lesbiano y una identificación con el hombre heterosexual (p. 166). Pero otras lecturas son posibles. El final podría interpretarse como un gesto de deseo lesbiano, un deseo de que la persona amada se libere del doloroso peso del estigma social. Aunque el gesto permanece articulado dentro de las líneas del romance heterosexual (la persona amada se convierte en un objeto que se ofrece, o que se rinde), también señala la presencia de otra figura, la de la amante lesbiana. Esta figura sería interpretada como falsa, como el signo de una identificación masculina, solo si siguiéramos una lógica heterosexual, como hace Freud cuando interpreta el caso de homosexualidad en una mujer. Esto no quiere decir que las amantes lesbianas no puedan ser masculinas (Halberstam, 1998); de hecho pueden serlo, al igual que pueden sentirse alienadas en la situación corporal de la feminidad. Después de todo, esta masculinidad no significa que ella ocupe el lugar de un hombre; la negativa a ocupar el lugar asignado a la mujer asumiendo rasgos de la masculinidad (o rasgos que han sido históricamente interpretados como masculinos) apunta a una reorientación de lo que significa ser una mujer y de qué tipo de cuerpo y de deseos pudiera tener. También es importante destacar que ser una amante lesbiana no implica masculinidad, aunque pudiera ser el caso. Después de todo, la lesbiana femenina siente deseo. Podríamos leer la novela imaginando a Mary de otra forma, como una amante y como una persona amada, como aquella persona cuya historia «aún tiene que ser contada» (Newton, 2000, p. 188). La desgracia del final, como consecuencia del gesto de Stephen, es en parte la presunción de que la felicidad de Mary depende de que se le dé acceso al mundo que es infeliz con su amor. En este sentido, *El pozo de la soledad* comparte elementos importantes con el caso de Freud de la homosexualidad en una mujer. Podemos decir que la infelicidad en ambas historias no se debe a una infelicidad derivada de estar enamorada, sino a un mundo que es infeliz con estas expresiones queer de amor. La esperanza implícita en *El pozo de la soledad* es que compartir el peso de ser el origen de la tristeza social y familiar puede llevarnos a alguna

descrita como «la niña, la amiga, la amada» (p. 303). La novela no nos ofrece un final feliz, y parece que este es en parte su objetivo: Stephen deja a Mary como una forma de aliviarle del peso de su mutuo amor. Stephen se imagina diciéndole a Mary: «Soy una de esas personas a las que Dios marcó en la frente. Como Caín, estor marcada y manchada. Si vienes a mí, Mary, el mundo te aborrecerá, te perseguirá, te llamará sucia. Puede que nuestro amor sea fiel incluso hasta la muerte y más allá, pero aun así el mundo lo llamará sucio» (p. 303).

Esta es una historia de un amor condenado, de infelicidad y de vergüenza. Me impresionó mucho el título. Parece «apuntar» a la soledad de la vida lesbiana, donde la lesbiana está «sola», separada de la familia, y donde su cuerpo es vivido como una herida a los demás, y es «consciente de sentirlo todo mal» (p. 17). Pero aun así, lo que resulta conmovedor de este libro es cómo la soledad permite al cuerpo desplegarse de forma diferente en el mundo, un cuerpo que está solo en este estrecho espacio de la familia, que coloca algunos objetos a nuestro alcance y otros no, también es un cuerpo que se estira hacia otros que pueden atisbarse a lo lejos en el horizonte. Cuando Stephen y Mary llegan a una fiesta, esto es lo que encuentran: es una reunión queer, con otras personas que comparten los signos de la inversión, una «compañía muy extraña» (p. 356). Estas reuniones no parecen divertidas: de hecho, la novela describe un bar como «ese lugar de encuentro de los más desgraciados de los que componen el ejército de los desgraciados» (p. 393). Pero aun así compartir la desgracia produce algo, y esto se contrasta con la «felicidad» de aquellas personas del mundo heterosexual, que no piensan en pensar en aquellos que «no cuentan con ninguna simpatía» (p. 395). La felicidad para algunos implica la persecución de otros; no se trata simplemente de que esta felicidad produzca un malestar social, sino que incluso puede depender de ello. La infelicidad del desviado representa su propia demanda de justicia. Aunque debemos tener cuidado para no crear un romance a partir de esta infelicidad, podemos señalar que no solo muestra injusticia, sino que también puede permitir a aquellos que se desvían que

parte, al permitir que confluyan nuevos mundos y nuevos cuerpos. Ser apartados de la felicidad puede ser reescrito como orientarnos hacia «el qué» así como «el quién» que esa felicidad niega. Es este giro hacia lo negado lo que determina la extrañeza del mundo donde las personas queer se reúnen.

se encuentren mutuamente, como cuerpos que no siguen o no pueden seguir las líneas que se supone que conducen a los finales felices. Así, aunque la novela parece tratar del peso de ser una invertida, una pervertida o simplemente ser dejada de lado, también muestra cómo incluso la vida «negada» nos lleva a alguna parte, por medio de ese movimiento hacia esos otros que también son considerados fuera de los contornos de la vida buena.

Podrías buscar a otras personas que comparten tus puntos de desviación, o podrías simplemente llegar a espacios (clubes, bares, casas, calles, habitaciones) donde las sombras de bienvenida caen y sobreviven, indicando que también otros han llegado. Podrías sorprenderte por la coincidencia de estas llegadas, por qué resulta que te encuentras habitando estos espacios. Tal y como lo expresa Judith Schuyf, «y aquí ya encontramos un sentido de lo social: la compañía de otras similares —no solo una "amiga especial"— era esencial para la vida lesbiana» (1992, p. 53). Es la misma experiencia social y existencial de la soledad la que empuja al cuerpo lesbiano a desplegarse en otro tipo de espacio, donde hay otras personas que te devuelven tu deseo. Lo que es conmovedor, por tanto, es cómo esta historia de la soledad del deseo lesbiano busca una forma de sociabilidad diferente, un espacio en el que el cuerpo lesbiano puede desplegarse, como un cuerpo que se acerca a otros cuerpos, que tiende hacia otros que son semejantes, solo en la medida en que también desvían y pervierten las líneas del deseo.

La sociabilidad del deseo lesbiano viene determinada por el contacto con lo heteronormativo, aunque este contacto no «explique» dicho deseo. Podríamos considerar esta «zona de contacto» del deseo lesbiano no como una fantasía de semejanza (o de encontrar a otras que son «como yo»), sino como una apertura de líneas de conexión entre cuerpos que se atraen mutuamente por la repetición de esta tendencia a desviarse de la línea recta.

Los deseos lesbianos activan la historia de la «salida del armario» como una historia de «salir hacia», de llegar a estar cerca de otros cuerpos, como un contacto que crea una historia e inaugura otras formas de enfrentarse al mundo. Los deseos lesbianos nos mueven de forma lateral: un objeto puede poner a otro a su alcance, al entrar en contacto con diferentes cuerpos y mundos. Este contacto implica seguir más bien diferentes líneas de conexión, asociación e incluso de

intercambio, como líneas que son a menudo invisibles para otros. Los deseos lesbianos crean espacios, a menudo espacios temporales que van y vienen con el ir y venir de los cuerpos que los habitan. Los puntos de esta existencia no se acumulan fácilmente en líneas, o si lo hacen, pueden dejar diferentes impresiones en el terreno.

Hay algo que ya es queer en los puntos efímeros de la existencia lesbiana. De hecho, podemos reflexionar aquí sobre las formas alternativas de crear mundos dentro de las culturas queer. Tal y como proponen Laurent Berlant y Michael Warner, el «mundo queer es un espacio de entradas, salidas, líneas no sistemáticas de conocidos, horizontes que se proyectan, ejemplos representativos, rutas alternativas, bloqueos, geografías inconmensurables» (2005, p. 198). Es importante que no idealicemos los mundos queer o que simplemente los localicemos en un espacio alternativo. Después de todo, si los espacios que ocupamos son efímeros, si nos siguen cuando vamos y venimos, entonces esto es un signo de que la heterosexualidad determina los contornos de los espacios habitables o vivibles, y también de la promesa queer. Es un hecho que el mundo heterosexual ya está instalado, y que los momentos queer, cuando las cosas se salen de la línea, son efímeros. Nuestra respuesta no necesita ser la búsqueda de la permanencia, como Berlant y Warner nos muestran en su obra, sino escuchar el sonido de «ese qué» que flota.

He mostrado cómo la percepción ordinaria corrige aquello que no «se alinea», incluyendo los signos efímeros del deseo lesbiano. Por eso los deseos lesbianos ya eran, por así decir, queer antes de que llegara lo queer: dada la orientación del mundo en torno a la heterosexualidad, y dada la homosociabilidad de este mundo (ver Sedgwick, 1985), las mujeres que desean a las mujeres pueden ser una de las formas más oblicuas y queer del contacto social y sexual. Este contacto queer puede remitirnos a lo que hay de queer en la fenomenología de Merleau-Ponty y la «sensibilidad» del cuerpo de su obra y en su obra. Lo que es queer nunca es, después de todo, exterior a su objeto. Dado que Merleau-Ponty explica cómo se enderezan las cosas, también explica cómo las cosas se vuelven queer, o cómo «lo recto» podría incluso depender de «inclinaciones queer» para aparecer como recto. De hecho, en el texto de Merleau-Ponty los cuerpos ya son más bien queer. En *Lo visible y lo invisible* nos plantea una reflexión sobre el tacto y sobre las formas de contacto entre los cuerpos, así como

entre los cuerpos y el mundo. Lo expresa así: «mi mano, aunque se siente desde dentro, también es accesible desde fuera, es tangible en sí misma, por mi otra mano por ejemplo, si ocupa un lugar entre las cosas que toca» (1968, p. 133). Lo que toca es tocado, pero «el que toca» y «lo tocado» no se alcanzan mutuamente; no se funden para convertirse en uno.

Este modelo del tacto nos muestra cómo los cuerpos se llegan a tocar entre sí, y cómo este «llegar a tocarse» ya se siente en la superficie de la piel. Aun así, he sugerido que no todos los cuerpos están a nuestro alcance. Tocar también necesita de una economía: una diferenciación entre los que pueden llegar a tocarse y los que no.[43] Tocar, por tanto, abre los cuerpos a algunos cuerpos y no a otros. Las orientaciones queer son aquellas que ponen al alcance cuerpos que se han hecho inalcanzables por las líneas de la genealogía convencional. Las orientaciones queer podrían ser aquellas que no se alinean, y que al ver el mundo «de forma inclinada» permiten que otros objetos aparezcan a la vista. Una orientación queer puede ser aquella que no pasa por alto lo que está «fuera de la línea», y por tanto *actúa fuera de la línea con otros*. No es casualidad que las orientaciones queer hayan sido descritas por Foucault y por otros como orientaciones que siguen una línea diagonal, que corta «de forma inclinada» las líneas vertical y horizontal de la genealogía convencional (Bell y Binnie, 2000, p. 133), quizás incluso desafiando el «volverse vertical» de la percepción ordinaria.

Para las lesbianas, habitar la inclinación queer puede ser una cuestión de negociación diaria. No se trata del romance de estar fuera de la línea o el placer de la política radical (aunque puede serlo), sino más bien del trabajo diario de tratar con las percepciones de los demás, con los «dispositivos de enderezamiento» y la violencia que puede derivarse cuando estas percepciones se convierten en formas sociales. En esta forma de amar y de vivir aprendemos a sentir lo oblicuo en lo inclinado de sus inclinaciones como otro tipo de regalo. No intentaremos superar la desorientación del momento queer, sino vivir la intensidad de su momento. Sí, nos llaman la atención; nos rectifican

43. Explico este argumento en *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000) sugiriendo que un modelo fenomenológico de la generosidad corporal necesita ser completado por una comprensión de la «economía del tacto» (48-49).

cuando dirigimos nuestros deseos como mujeres hacia mujeres. Para una política queer lesbiana, la esperanza es volver a vivir el momento después de que nos llamen la atención: esta política no superará la fuerza de la vertical, ni nos pedirá vivir nuestras vidas como si estas líneas no abrieran ni cerraran espacios para la acción. En su lugar, escuchamos la llamada de atención, e incluso sentimos su fuerza en la superficie de nuestra piel, pero no nos giramos, aunque esas palabras se dirigen a nosotras. Y al no girarnos, quién sabe a dónde podemos dirigirnos. No girarse también afecta lo que podemos hacer. La contingencia del deseo lesbiano hace que las cosas ocurran.



3. Oriente y otros otros

> Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. Sé que si quiero fumar, tendré que alargar el brazo derecho y coger el paquete de cigarrillos que está al otro lado de la mesa. Las cerillas están en el cajón de la izquierda, tendré que reclinarme un poco. Y todos estos gestos no los hago por costumbre, sino por un conocimiento implícito.
>
> Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*

Frantz Fanon expone una escena informal que nos lleva de vuelta a la mesa. Mientras especula sobre lo que tendría que hacer si quisiera fumar, Fanon describe su cuerpo preparado para la acción. El sentimiento de deseo, en este caso el deseo de fumar, lleva al cuerpo a estirarse hacia «el otro lado de la mesa» para coger un objeto. El cuerpo se mueve, y se mueve hacia objetos, con el fin de ejecutar estas acciones. Esta acción es una orientación hacia el futuro, en la medida que la acción es también la expresión de un deseo o intención. Tal y como sugiere Fanon, los cuerpos hacen este trabajo, o tienen esta capacidad para trabajar, solo gracias a la familiaridad con el mundo que habitan: para decirlo de forma simple, saben dónde encontrar las cosas. «Hacer cosas» no depende tanto de una capacidad intrínseca ni tampoco de disposiciones o hábitos, sino de las formas en que el mundo es accesible como un espacio para la acción, un espacio donde las cosas «tienen cierto lugar» o están «en su lugar». Los cuerpos habitan el espacio para poder alcanzar los objetos, y a su vez los objetos amplían lo que podemos alcanzar. No tenemos que pensar dónde encontrar estos objetos; nuestro conocimiento es implícito, y nos movemos hacia ellos sin dudar. Por esta razón, perder cosas puede llevarnos a momentos de crisis existencial: esperamos encontrar «eso» allí, como una expectativa que dirige una acción, y si «eso» no está allí, podemos incluso

preocuparnos porque estemos perdiendo la cabeza junto con nuestras posesiones. Los objetos amplían los cuerpos, es verdad, pero parece que también miden la competencia de los cuerpos y su capacidad para «encontrar su camino».

Fanon sugiere que esta escena está lejos de ser casual. Aunque podría encontrar los cigarrillos, y las cerillas, esto no ocurre solo por él. Este ejemplo no trata realmente de un acontecimiento. Deriva, después de todo, de una declaración extraordinaria. La declaración toma la forma de un debate con la fenomenología. Fanon más adelante escribe: «Yo había creado, por encima del esquema corporal, un esquema histórico-racial. Los elementos que había utilizado no me los habían proporcionado "los residuos de sensaciones y percepciones de orden sobre todo táctil, vestibular, quinestésico y visual", sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas, relatos» (p. 111).[1]

En otras palabras, Fanon está sugiriendo que prestar atención al esquema corporal no es suficiente porque no está construido por el tipo de elementos adecuados. Mientras que la fenomenología se fija en el carácter táctil, vestibular, quinestésico y visual de la realidad corporal, Fanon nos pide que pensemos en el esquema «histórico-racial», que está —y esto es importante— «debajo de él». En otras palabras, las dimensiones raciales e históricas están debajo de la superficie del cuerpo que describe la fenomenología, que se convierte, en virtud de su propia orientación, en una forma de pensar el cuerpo que tiene un atractivo superficial.

Fanon da a entender que, en el caso del hombre negro, debemos mirar más allá de la superficie. Podemos volver un momento a la exposición de Fanon de lo que debería hacer si quisiera fumar. Conviene señalar que el propio ejemplo de Fanon, a pesar de su tono especulativo, está describiendo una acción que tiene éxito. Más adelante, Fanon describe la experiencia vivida de ser objeto de la mirada blanca hostil (el niño que exclama, «¡Mira, un negro!»). El desplazamiento de un ejemplo al otro implica un desplazamiento de un cuerpo activo, que se despliega por medio de objetos, a uno que es negado o «parado» en su camino. Escribe lo siguiente: «Yo no podía más, porque ya sabía que

1. Esta cita dentro de la cita está tomada de la obra de Jean Lhermitte *L'Image de notre corps* (citado en Fanon, 1986, p. 17).

existían leyendas, historias, la historia y, sobre todo, la *historicidad,* que me había enseñado Jaspers. Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba *dejando paso a un esquema epidérmico racial*) (p. 112; las comillas de la segunda frase son mías, ver también Weate, 2001). Por tanto, vemos claramente que el ejemplo de Fanon de lo que haría si quisiera fumar, que es un ejemplo de estar orientado hacia un objeto, es una descripción de un cuerpo-en-casa en su mundo, un cuerpo que se despliega en el espacio según se mueve hacia objetos que ya están «en su sitio». Estar en su sitio, o tener un sitio, implica la intimidad de cohabitar espacios con otras cosas. Podríamos decir incluso que el ejemplo de Fanon muestra el cuerpo *antes* de ser racializado o de ser convertido en negro cuando se vuelve objeto de la mirada blanca hostil. Es este tipo de orientación lo que el racismo hace imposible. Para Fanon, el racismo «para» a los cuerpos negros que habitan espacios desplegándose por medio de objetos y de los demás; la familiaridad del «mundo blanco», como un mundo que conocemos implícitamente, «desorienta» a los cuerpos negros, de modo que dejan de saber dónde encontrar las cosas —ya que han sido reducidos a cosas entre otras cosas. El racismo garantiza que la mirada negra vuelva al cuerpo negro, pero no es un retorno amable, sino que más bien sigue la línea de la mirada hostil blanca. La desorientación afectada por el racismo disminuye la capacidad de acción.

Para Fanon, el racismo «interrumpe» el esquema corporal. O podemos decir que «el esquema corporal» ya está racializado; en otras palabras, la raza no solo interrumpe este esquema, sino que estructura su forma de funcionar. El esquema corporal es el del «cuerpo en casa». Si el mundo es construido como blanco, entonces el cuerpo en casa es aquel que puede habitar la blanquitud. Tal y como muestra la obra de Fanon, después de todo, los cuerpos están determinados por historias de colonialismo, lo que convierte al mundo en «blanco», como un mundo que es heredado o que ya viene dado. Este es el mundo familiar, el mundo de la blanquitud, un mundo que conocemos implícitamente. El colonialismo vuelve «blanco» el mundo, un mundo que por supuesto está «preparado» para cierto tipo de cuerpos, dado que es un mundo que pone ciertos objetos a su alcance. Los cuerpos recuerdan estas historias, aunque nosotros las olvidemos. Estas historias, podríamos decir, salen a la superficie del cuerpo, o incluso determinan cómo el cuerpo emerge (ver Ahmed, 2004a). En cierto sentido, la raza se

convierte en un objeto social y corporal, o en lo que *recibimos* de los demás como una herencia de esta historia.

En este capítulo quiero reflexionar sobre estos procesos de racialización. Quiero considerar el racismo como una historia en proceso e inacabada, que orienta los cuerpos en direcciones específicas, afectando cómo «ocupan» el espacio. Estas formas de orientación son cruciales para entender cómo los cuerpos habitan el espacio, y la racialización del espacio corporal y social. Para desarrollar mis ideas me baso en los trabajos de Frantz Fanon, así como de los filósofos que han intentado proponer una «fenomenología de la raza», como David Macey (1999), Linda Martín Alcoff (1999) y Lewis R. Gordon (1995, 1999).[2] En estas obras, un punto de partida es la refutación del nominalismo, y de la idea de que las razas no existen o no son reales. Estos filósofos sin duda aceptarían la idea de que la raza es «inventada» por la ciencia *como si fuera* una propiedad de los cuerpos, o de grupos, y por tanto participan de la crítica a la reificación de la raza. Pero también muestran que de esta crítica no se deriva que la raza no exista. La fenomenología nos ayuda a mostrar que la raza es un efecto de la racialización, y a investigar cómo la invención de la raza como algo que estuviera «en» los cuerpos determina lo que los cuerpos «pueden hacer».

Con el fin de abordar mi interés sobre cómo funciona el racismo por medio de la orientación comenzaré con un análisis de las formaciones espaciales del orientalismo, y las formas en que el espacio geográfico es *fenomenal o está orientado*. Mi objetivo aquí es mostrar cómo «la proximidad» y «la distancia» llegan a vivirse por medio de la asociación con cuerpos y lugares específicos. Después analizaré cómo la blanquitud se reproduce en los espacios domésticos y públicos, considerando en primer lugar las formas en que heredamos las proximidades que permiten a los cuerpos blancos desplegar su alcance, y después analizando cómo estas herencias determinan quiénes no «poseen» —o no pueden poseer— esta blanquitud. Mi tarea es tam-

2. En esta producción, una influencia clave es el existencialismo, en concreto el concepto de mala fe de Jean-Paul Sartre. Ver, especialmente, Gordon, 1995 para un análisis del racismo antinegro como una forma de mala fe. La obra de Gordon sobre el existencialismo negro también se basa en escritores como Du Bois y Fanon; de este modo se abre el camino para otra articulación de la relación entre filosofía, raza y racismo.

bién describir los efectos del racismo en cuerpos que están identificados como «no blancos», o incluso como «no lo bastante» blancos. Más en concreto, analizo cómo las orientaciones mestizas pueden permitirnos investigar de nuevo las «alineaciones» entre cuerpo, lugar, nación y mundo que permiten que se den las líneas raciales. El «tema»[3] de la raza tiene mucho más que ver con la realidad corporal; verse a sí mismo o ser visto como blanco o negro o mestizo, sí que afecta lo que uno «puede hacer», o incluso a dónde se puede ir, lo que puede describirse de otro modo como *lo que está a nuestro alcance y lo que no*. Si empezamos a considerar lo que hay de afectivo en lo «inalcanzable», podemos incluso comenzar la tarea de hacer de la «raza» un asunto más bien queer.

Orientalismo y espacio fenomenal

Podemos recordar los diferentes significados de la palabra «orientarse». La palabra no solo nos remite al espacio o a la direccionalidad, también nos lleva en una dirección específica. La palabra puede significar: colocarse mirando al este; colocarse en una posición definida por la referencia a los puntos de la brújula o a otros puntos; adaptarse a nuevas circunstancias o entornos; girar un mapa de forma que la dirección en el mapa sea paralela a la dirección en el suelo; girarse hacia el este o en una dirección específica. La amplitud de estos significados es instructiva. Nos muestra que el concepto de orientación «apunta» a ciertas direcciones más que a otras, aunque recuerde la lógica general de la «direccionalidad»: «hacia el este *o* en una dirección específica». Podríamos decir incluso que el este se convierte en la dirección que no necesita ser especificada, dado que el este sería la dirección que tenemos enfrente, a no ser que tengamos otra dirección. En otras palabras, aunque las orientaciones nos permiten establecer qué dirección tenemos, el concepto nos «apunta» una dirección más que otras: «apunta» hacia «el este». Es el momento de considerar el signi-

3. *Matter* en inglés también es «materia», además de tema; la autora utiliza la palabra con ese doble sentido, dado que le interesa la «materialidad» de la raza, cómo se materializa. *(N. del T.)*

ficado de «el oriente» en la orientación, o incluso «lo oriental»: lo que se relaciona con, o es característico del Oriente *o* Este, incluyendo «los nativos» o habitantes del Este.

No es casualidad que la palabra «orientar» se refiera tanto a las prácticas de encontrar el propio camino, estableciendo la dirección propia (según los ejes de norte, sur, este y oeste) como al este mismo, como una dirección privilegiada sobre las demás. Debemos recordar al señalar esta no-casualidad que la etimología de la palabra «orientación» es de «el Oriente», y de hecho, el Este como «el horizonte» sobre el que sale el sol. Podemos decir que todo el mundo tiene un este; está en el horizonte, una línea visible que marca el comienzo de un nuevo día. Hay múltiples horizontes, dependiendo del punto de vista de cada uno. Puede que haya un este para ti, pero también está la parte este de la ciudad donde vives, o la parte este del país. Pero el «este» de cada uno se convierte en «el Este», como lado del mundo. El imperativo cartográfico de hacer mapas como tecnologías para la navegación muestra cómo normalizar implica la normalización no solo de cierto tipo de cuerpos, sino también de direcciones específicas: «lo que es este (para mí/nosotros) se convierte en «el Este» al tomar algunos puntos de vista como un dato objetivo. En otras palabras, al colocar la línea (el meridiano principal) en un lugar, por medio de Greenwich, el «este» se convierte en «el Este», como si el este fuera una propiedad de ciertos lugares y personas. El espacio cartográfico es, por supuesto, «un espacio plano» que convencionalmente describe lugares determinados por ejes de coordenadas que son independientes de la localización de nuestro cuerpo. El espacio cartográfico, como el espacio que hemos heredado de la geometría euclidiana, desde este punto de vista no estaría dirigido u orientado. Pero no sería radical o nuevo afirmar que esta «planitud» está en sí misma «orientada», en el sentido de que sigue dependiendo de un punto de vista, un punto que se pierde en el horizonte, o que está oculto en su propia forma de funcionamiento (ver Lefebvre, 1991). Orientarse mirando a una dirección es participar de una historia más larga en la cual ciertas «direcciones» «se dan» a ciertos lugares: estos se convierten en *el* Este, *el* Oeste, etc.

Edward Said nos recuerda que las geografías están «hechas por el hombre» (1978, p. 5). Si nos remitimos a la obra clásica de Said, *Orientalismo*, podemos comenzar a rastrear el significado de la «fabricación» de las distinciones geográficas y cómo se relacionan con la

direccionalidad o intencionalidad del espacio fenomenal. Como sugiere Said, Oriente no se refiere simplemente a un lugar específico, aunque podamos encontrarlo en el mapa. Tal y como señala, «Oriente era casi una invención europea y, desde la antigüedad, había sido escenario de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias» (p. 1). Oriente es la «no Europa», por medio ella los límites entre Europa y lo que «no es Europa» son establecidos como una forma de «localizar» una distinción entre el yo y el otro (Chuh y Shimakawa, 2001, p. 7). Como «exterior constitutivo» de Occidente. Oriente permite que lo que está «dentro» se convierta en algo objetivo. Y lo que es más importante, la creación de «Oriente» es un ejercicio de poder: Oriente es construido como oriental por una sumisión a la autoridad de Occidente. Convertirse en oriental es recibir una orientación y también ser determinado por la orientación de este regalo.

Oriente no es un espacio vacío; está lleno, y está lleno de todo aquello que «no es Europa» o no es Occidental, y que en ese «no ser» parece apuntar a otra forma de estar en el mundo, a un mundo de romance, sexualidad y sensualidad. En cierto modo, el orientalismo implica la transformación de la «lejanía» como marca espacial de la distancia en una propiedad de las personas y de los lugares. «Ellos» representa lo que está muy lejos. Por tanto «la lejanía» toma la dirección de un deseo, o incluso sigue la línea de un deseo. Lo «lejano» a menudo se desplaza hacia lo exótico. Lo exótico no es solo allí donde no estamos, sino que también es un futuro orientado, un lugar que anhelamos y que podríamos habitar. Tal y como nos han mostrado las teóricas feministas poscoloniales, Oriente está sexualizado, aunque cómo está sexualizado implica la contingencia de «quién» llega a su encuentro (ver Yegenoglu, 1998; Lewis, 1996, 2004). Oriente no solo está lleno de signos de deseo por cómo es representado y por cómo se le «conoce» desde Occidente (por ejemplo, por medio de la imagen del harem), también es deseado por Occidente, como si tuviera cosas que «Occidente» mismo asume que le faltan. Esta fantasía de la carencia, de lo que «no está aquí», determina el deseo de lo que hay «allí», de modo que ese «allí» se hace visible en el horizonte «aportando» lo que falta. Oriente se convierte en lo que podemos llamar un «punto de abastecimiento». Las líneas del deseo nos llevan en una cierta dirección, después de todo. El deseo dirige los cuerpos hacia su objeto; con

el deseo, miramos lo deseado y queremos estar más cerca. El deseo confirma eso que no somos (el objeto de deseo), mientras nos empuja hacia ese «no», que aparece como un objeto en el horizonte, en el límite de nuestra mirada, siempre acercándose aunque no llegue a estar aquí. Aunque Oriente es deseado, está siempre muy lejos, y a la vez es lo que Occidente quiere acercar, como un deseo que apunta al futuro o incluso *a una ocupación futura*. La dirección hacia ese otro nos recuerda que el deseo implica una economía política en el sentido de que está distribuido: el deseo de poseer, y de ocupar, configura a los otros no solo como objetos de deseo, sino también como recursos para la construcción del mundo.

A partir del ejemplo del orientalismo podemos comenzar a formular una distinción en la «orientación» misma de la «orientación». La distinción que quiero plantear aquí es entre «hacia» y «alrededor». Decimos que estamos orientados *hacia* algo. Al decir esto, la cosa hacia la que estamos orientados está delante de nosotros, o nos es accesible dentro de nuestro campo de visión. Eso hacia lo que estamos orientados está determinado por nuestra ubicación; es una cuestión de la fenomenalidad del espacio. Podemos recordar que Husserl, en su propio interés por la conciencia, está orientado hacia su mesa de escribir, aunque esa mesa deje de «importar» como un tipo específico de cosa. Estamos orientados hacia objetos, y esos objetos son «diferentes» de nosotros. Son diferentes de nosotros y así debe ser para estar accesibles dentro de nuestro campo de visión. Así lo plantea Edward Casey: «orientar, al fin y al cabo, es orientarse hacia algo *diferente de* eso que se está orientando» (1997, p. 234). El concepto de «hacia» es un modo de direccionalidad; trata de la dirección que tomo cuando estoy frente a un otro, como dirección que puede referirse al movimiento y a la posición. Si la dirección trata de la posición que tomo hacia algo, entonces aún estoy frente a esa cosa; está delante de mí en la medida que tiene mi atención. Uno ve ante sí un lugar donde no está, pero es un «no» que es accesible desde donde estoy, y de hecho de este modo siempre me devuelve un reflejo o me muestra donde estoy ubicado.[4]

4. El narcisismo nos remite al acto de estar *orientado hacia uno mismo*, de modo que el yo es el objeto del deseo de la persona. Describir el orientalismo como narcisismo supone plantear que al mirar al «oriente» —o incluso al dirigir el deseo propio hacia

Es el hecho de que aquello hacia lo que estoy orientado «no soy yo» lo que me permite hacer esto o aquello. La otredad de las cosas es lo que me permite hacer cosas «con» ellas. Eso que es otra cosa que yo mismo es también lo que me permite ampliar el alcance de mi cuerpo. En vez de ver la otredad simplemente como una forma de negación, podemos describirlo también como *una forma de ampliación*. El cuerpo amplía su alcance ocupando aquello que «no» es, donde ese «no» implica la adquisición de nuevas capacidades y direcciones, en otras palabras, convirtiéndose «no» simplemente en lo que «no» soy, sino en lo que puedo «tener» y «hacer». El «no yo» es incorporado en el cuerpo, ampliando su alcance.

Y entonces ¿qué significa estar orientado *alrededor de* algo? No quiero hacer una distinción demasiado fina aquí o plantear que esta distinción se mantendrá siempre. Pero el «alrededor» puede remitirnos a la pregunta de cómo «se hacen coherentes» los cuerpos. Estar orientado alrededor de algo no es tanto ocupar esa cosa, como ser tomado por algo, de modo que uno puede incluso convertirse en eso que está «alrededor». Estar orientado alrededor de algo significa hacer de eso lo central, estar en el centro del ser de uno mismo, o de la acción de uno mismo. Yo puedo estar orientada *alrededor* de la escritura, por ejemplo, lo que me orientará *hacia* cierto tipo de objetos (el bolígrafo, la mesa, el teclado). De hecho, «alrededor» nos remite a «redondo»[5] y sugiere un movimiento circular. Quizá estar orientado alrededor de algo es lo que nos permite «mantener el centro», o incluso colocarnos en el centro de otras cosas. Si estamos en el centro de las cosas, entonces no solo tenemos delante esas cosas, sino que esas cosas nos tienen delante. En otras palabras, estar orientado alrededor de algo es hacer «esa cosa» vinculante, o convertirse uno mismo en esa cosa.[6]

Volvamos al ejemplo del orientalismo. Oriente aquí será el objeto hacia el que somos dirigidos, como un objeto de deseo. Al ser diri-

él— Oriente sustituye a Occidente, como una devolución de su imagen, o como una excusa. La crítica poscolonial de la antropología como una forma de narcisismo plantea exactamente esta idea. Ver Tyler, 2005 para un excelente análisis de los discursos del narcisismo.

5. En inglés se ve más fácilmente la similitud: *around* —alrededor— y *round* —redondo, circular. *(N. del T.)*

6. Otra forma de describir este proceso sería recordar la distinción psicoanalítica entre identificación y deseo, o entre ser y tener. Ver «In the Name of Love» en Ahmed, 2004a.

gidos hacia Oriente, estamos orientados «alrededor» de Occidente. O, para ser más precisos, *Occidente se conforma como aquello alrededor de lo cual nos organizamos, por medio de la dirección misma de nuestra mirada hacia Oriente*. Volviendo a la mesa, diríamos que la mirada del filósofo está orientada hacia la mesa (incluso cuando la mesa retrocede hacia el fondo), como una orientación que «revela» aquello alrededor de lo cual está orientado el filósofo. Quizá en la imaginación cartográfica Oriente es la mesa, la «materia» de la que está hecha el conocimiento y hacia la que se dirige la atención. Oriente aporta el objeto, así como el instrumento, que permite a Occidente cobrar forma, convertirse en un sujeto, como aquello alrededor de lo cual estamos «nosotros». Occidente sería aquello alrededor de lo cual nos orientamos. O podemos incluso decir que «el mundo» llega a ser visto como orientado «alrededor» de Occidente, por medio de la orientación misma de la mirada hacia Oriente, el este, y el otro exótico que solo puede verse en el horizonte.

Por supuesto, el hecho de que podamos ver Oriente en el horizonte pone de manifiesto que Oriente es alcanzable, o que de hecho, a pesar de su «lejanía», ya ha sido alcanzado. El modelo de Said nos muestra que Oriente es a la vez extraño y familiar, o incluso que el orientalismo convierte lo extraño en familiar. Él lo explica así: «ya en la obra de Esquilo, *Los persas*, Oriente deja de tener la categoría de otro lejano y a veces amenazante, para encarnarse en figuras relativamente familiares» (1978, p. 21). Otra forma de considerar este proceso sería pensar en la política de la domesticación: el otro es alcanzable, porque ya ha sido «traído a casa». Que el otro sea alcanzable, ya sea Oriente u otros otros, no significa que se vuelvan «como yo/nosotros». Más bien, son traídos cerca de casa, pero la acción de «traer» es la que mantiene la diferencia: el sujeto, que está orientado hacia el objeto, es quien aparentemente hace el trabajo, cuya agencia está «detrás» de la acción. Si repensamos el espacio doméstico como un efecto de las historias de domesticación, podemos empezar a entender cómo «el hogar» depende de la apropiación de la materia como una forma de construir lo que aún no es familiar o alcanzable. En otras palabras, lo familiar es «ampliado» al diferenciarse a sí mismo de lo extraño, haciendo lo que parece extraño «casi» familiar, o transformando «lo que es extraño» en un instrumento. Podríamos preguntarnos, quizás absurdamente, si la mesa de Husserl era oriental, si Oriente aportó el estilo o incluso la materia.

Oriente es alcanzable, después de todo. Ya está en el horizonte; ya ha sido percibido *como* Oriente. Oriente no solo es alcanzable, sino que «eso» ya ha sido alcanzado si «eso» va a ser accesible como objeto de percepción en primer lugar. Podríamos asumir que llegamos a alcanzar lo que está a la vista. Pero, tal y como expliqué en el capítulo 1, lo que es alcanzable está determinado precisamente por orientaciones que ya han sido tomadas y que han sido repetidas en el tiempo. Si la historia en cierto sentido trata de lo alcanzable (ya que las cosas deben alcanzarse para que «entren» en los registros), entonces la historia también puede ser descrita como un proceso de domesticación, de *hacer que algunos objetos y no otros sean accesibles como aquello a lo que «podemos» acceder*. La función de objeto de Oriente, entonces, no es simplemente un signo de la presencia de Occidente —de donde este «encuentra su camino»— sino también una medida de cómo Occidente ha «dirigido» su tiempo, energía y recursos.

Los actos de domesticación no son privados; implican dar forma a cuerpos colectivos, lo que permite que algunos objetos y no otros estén a nuestro alcance. Después de todo, si la dirección hacia objetos como Oriente es compartida, entonces, Occidente y Oriente se conforman como un efecto de esta repetición de la «orientación hacia». De hecho, podemos comenzar aquí a repensar cómo se forman los grupos a partir de una dirección compartida. Para decirlo de forma sencilla, hay un «nosotros» que surge como efecto de una dirección compartida hacia un objeto.

Por ejemplo, podríamos decir que la nación «encara esto» o «encara aquello»; o incluso podríamos decir «el mundo entero estaba mirando». En cierto sentido es una falsedad, ya que la nación (y menos aún el mundo) no es reconocible como alguien que tenga una cara. Pero, en otro nivel, tiene algo de verdad: es por medio de la repetición de una dirección compartida como se crean los colectivos. Tomemos, por ejemplo, la siguiente cita de Hegel: «India como *Tierra del Deseo* forma un elemento esencial de la Historia General. Desde la antigüedad hasta ahora, *todas las naciones han dirigido sus deseos y anhelos a lograr acceder a los tesoros de esta tierra de maravillas*» (Hegel, citado en Prashard, 2000, p. 1, la cursiva es mía). Aquí la «dirección» del deseo social es por el acceso, y esta «dirección» también hace a los otros accesibles. Puedo reformular este punto de la siguiente manera: no se trata de que las naciones simplemente hayan dirigido sus

deseos y anhelos hacia Oriente, sino más bien que la nación «se hace coherente» como un efecto de la repetición de esta dirección.

Lo que el modelo de Hegel nos muestra es que esta repetición no es inocente, sino estratégica: la dirección de estos deseos y anhelos hace que los otros sean accesibles como recursos, para ser utilizados, como los materiales a partir de los cuales los colectivos pueden «escribirse» a sí mismos para existir. El Orientalismo es, al fin y al cabo, un archivo o un terreno de escritura: Oriente puede ser eso «sobre» lo que se escribe, y también proporcionar los materiales sobre los que esa escritura se escribe. Los archivos están hechos de papel y de otras cosas que «importan», y cobran «forma» en la medida que están destinados a una acción. Y podemos recordar aquí, siguiendo a Derrida, que los archivos son «residencias», formas de reunir material, alrededor del cual los mundos se reúnen: «Así es como los archivos tienen lugar: es esta *domiciliación*, en esta asignación de residencia. La residencia, el lugar donde residen de modo permanente, marca el paso institucional de lo privado a lo público» (1995, p. 2; ver también Blunt, 2005). Si los archivos permiten que los documentos tengan una residencia, entonces también son dispositivos de orientación, que al reunir cosas a su alrededor no son neutrales sino directivos.

Podemos decir incluso que el Orientalismo implica una forma de «mirar el mundo»; es decir, una forma de reunir cosas alrededor de manera que «miran» en una determinada dirección. Al pensar en el orientalismo como una forma de mirar el mundo, quiero platear que el orientalismo también implica el espacio fenomenal: es una cuestión de cómo los cuerpos habitan los espacios por medio de orientaciones compartidas. Tal y como planteé en el capítulo 2, colectivos como la familia así como la nación implican orientaciones compartidas hacia y alrededor de objetos. El colectivo sería un efecto de la repetición de esta dirección a lo largo del tiempo, una repetición que se consolida «alrededor» de ciertos cuerpos y que crea el efecto mismo de la coherencia corporal. Por ejemplo, Freud afirma que el vínculo dentro de un grupo se basa en la transferencia de amor hacia el líder, donde la transferencia se convierte en la «cualidad común» del grupo (1922, p. 66). No es solo «el líder» quien puede ser el objeto de la transferencia. Si un acto compartido de transferencia es lo que crea «la cualidad común», entonces en cierto sentido no importa «qué» o «quien» sea el objeto: es el hecho de que la transferencia sea dirigida hacia «el mis-

mo objeto» (real o imaginario) lo que produce el efecto de grupo. Los grupos están formados por su orientación compartida hacia un objeto. Por supuesto, ya hay aquí una paradoja evidente, porque tener «algo» que puede ser reconocido como «el mismo objeto» es un efecto de la repetición de la orientación hacia «ello», de modo que la orientación parece dirigida hacia el objeto que existe «antes» que nosotros. En cierto sentido, «lo que» es mirado por un colectivo es también lo que lo hace existir. Como tal, el objeto «en frente» del «nosotros» sería descrito mejor como «detrás» de él, como lo que permite que el «nosotros» aparezca.

Podemos describir este proceso de otra forma, en términos de las líneas de sociabilidad, que comenté en la introducción de este libro. Los colectivos llegan a tener «líneas», como si fueran formas de seguimiento: habitar un colectivo puede suponer seguir una línea, que ya ha sido dada de antemano. Las líneas también marcan límites, que despejan espacios y también los delimitan marcando sus bordes. Estas líneas establecerían quién está en un colectivo dado y quién no: la función espacial de las líneas marca los bordes de la pertenencia, incluso cuando permiten a los cuerpos atravesarlos. También podemos pensar sobre las líneas como un efecto de cómo la energía, el tiempo, y los recursos son «dirigidos» hacia objetos. Estas líneas son tanto del mundo como sociales; no son solo acumulaciones de puntos, sino también formas de seguimiento. El propio acto de la atención —de prestar atención o de moverse en esta o en aquella dirección, o hacia este objeto o aquel— podría ser lo que produce «un sentido» para un colectivo o un grupo social.

Por ejemplo, podemos considerar el modelo de Benedict Anderson de la nación como una comunidad imaginaria, donde él pone el acento en el significado del surgimiento del capitalismo impreso (1991). La propuesta de Anderson nos muestra cómo orientaciones compartidas pueden ser producidas sin una presencia física colectiva: la circulación de publicaciones es lo que crea líneas comunes o incluso lo que mantiene ese vínculo. Cuando los ciudadanos leen un periódico concreto, no están leyendo necesariamente la misma cosa (existen diferentes copias del periódico, y mientras que algunos pueden leer ciertas páginas, otros pueden saltarse esas páginas), y tampoco leen la misma cosa de la misma forma. Pero el acto mismo de leer significa que los ciudadanos están dirigiendo su atención hacia un ob-

jeto compartido, aunque tengan una visión diferente de ese objeto, o aunque ese objeto descubra mundos diferentes. De modo que podemos mirar en la misma dirección. Podemos incluso decir que nuestras caras «encaran» de la misma manera, creando una fuerza colectiva. Pero no es que el colectivo tenga una cara, en el sentido de una personalidad y una agencia. El colectivo se configura por medio de la repetición del acto de «mirar hacia». La dirección de la atención de uno le coloca en línea con otros, en una línea que depende de cómo se mueven los objetos alrededor, lo que a su vez crea líneas horizontales de comunicación. Michael Warner considera el papel de la atención en su análisis de los públicos y los públicos de oposición. Lo expone así: «La dirección de nuestra mirada puede constituir nuestro mundo social» (2005, p. 89).[7] Para Warner, dirigir la atención hacia un objeto compartido es suficiente para crear el público, que existe por estar dirigido.

Las líneas que vinculan también son las que están creadas por el movimiento de los objetos que circulan como bienes comunes. La cultura pública es así generalizada *alrededor* de ciertos términos y objetos. Volviendo al orientalismo, podemos ver que se crean líneas por las propias «rutas» de circulación de los textos orientales, que es lo que convierte al orientalismo en un campo social con sus propios límites. Tal y como planteé en el capítulo anterior, un campo puede ser definido como un terreno abierto y despejado. Al dirigir la atención hacia Oriente, al mirar «eso» por medio de los mismos objetos que circulan como si «lo tienen», el terreno queda despejado para la acción.

¿Cómo nos ayuda esto a teorizar de nuevo la «orientación» del orientalismo? Dirigir la propia mirada y atención hacia el otro, como un objeto de deseo, no es indiferente, neutral o casual: podemos describir de nuevo «el hacia» como energético. Al dirigirse hacia otros, uno actúa, o se compromete con acciones específicas, que apuntan hacia el futuro. Cuando los cuerpos comparten un objeto de deseo, podemos decir que tienen una «afinidad» o que están yendo en «la misma dirección». Además, la afinidad de estos cuerpos implica identificación: al dirigirse *hacia* un objeto compartido, como una direc-

7. Gracias a Imogen Tyler, que me recomendó en ensayo de Warner.

ción que se repite en el tiempo, también se orientan *en torno a* un objeto compartido. Así, por ejemplo, al dirigirse hacia el objeto oriental o al otro, pueden estar orientados en torno a «Occidente», como aquello en torno a lo cual el mundo se consolida. El orientalismo, en otras palabras, implicaría no solo hacer distinciones imaginarias entre Occidente y Oriente, sino también determinar cómo los cuerpos se consolidan, al mirar en la misma dirección. Los objetos se convierten en objetos solo como efecto de la repetición de esta tendencia «hacia» ellos, que produce al sujeto como aquello «en torno» a lo cual está el mundo. Oriente por tanto está «orientado»; es alcanzable como objeto en función de cómo el mundo se conforma «alrededor» de ciertos cuerpos.

Reproducir la blanquitud

Mi análisis del orientalismo sugiere que los espacios se racializan en función de cómo están dirigidos u orientados, como una dirección que sigue una línea específica de deseo. Nos muestra cómo Oriente no solo es imaginado como algo que «está» distante, como la otra parte del mundo, sino también como algo que es «traído a casa» o domesticado, como «algo» que amplía el alcance de Occidente. Ahora quiero abordar la espacialización de la raza considerando cómo «los hogares» y las familias son racializadas en la misma «dirección» que toman. Tal y como explica David Theo Goldberg: «Del mismo modo que distinciones espaciales como "Occidente" y "Oriente" están racializadas en su concepción y aplicación, también las categorías raciales han sido espacializadas más o menos desde su creación» (1993, p. 185). El alineamiento de la raza y el espacio es crucial en su materialización como hechos, como si cada uno «ampliara» al otro. En otras palabras, mientras que «el otro lado del mundo» es asociado con la «otredad racial», los otros raciales son asociados con «el otro lado del mundo». Se convierten en una *distancia corporal*. Esta corporeidad de la distancia es lo que convierte la blanquitud en «cercana», como el «punto de partida» para la orientación. La blanquitud se convierte en lo que está «aquí», una línea desde la que el mundo se despliega, y que también construye lo que está «allí», en «el otro lado».

Podemos considerar cómo la blanquitud se configura por medio de orientaciones hacia los otros. La blanquitud puede incluso orientarse «alrededor» de sí misma, donde el «sí misma» solo surge como un efecto del «alrededor». Tal y como han explicado ya muchos autores, la blanquitud es invisible y no está marcada, es ese centro ausente respecto del cual los otros aparecen solo como desviados o como líneas de desviación (Dyer, 1997; Frankenberg, 1993). Cuando me refiero a la blanquitud, estoy hablando precisamente de la producción de la blanquitud como una línea recta, no de la blanquitud como una característica de los cuerpos. De hecho, podemos hablar de cómo la blanquitud es «atribuida» a los cuerpos *como si* fuera una propiedad de estos; una forma de describir este proceso es describir la blanquitud como un dispositivo de enderezamiento. Podemos plantear que la blanquitud se reproduce por medio de actos de alineación, que son olvidados cuando recibimos su línea.

Podemos hacer esto pensando la blanquitud como una forma de herencia corporal. Por supuesto, puede ser difícil pensar en la raza y en la herencia de forma conjunta, en parte porque el concepto de herencia ha estado muy presente en los modelos biológicos de la raza, donde la jerarquía racial es vista como un producto natural de una diferencia en la especie. En este modelo, la raza tiene que ver con la reproducción: la raza sería una serie de atributos que son reproducidos por medio de la reproducción y que pasan de una generación a otra como el regalo de su línea. Alys Weinbaum (2004, p. 5) llama a esto el vínculo «raza/reproducción», donde la «reproducción sexual» y la «reproducción de la especie» se mezclan. Puede ser útil separar estos términos, incluyendo reproducción, herencia y generación, de la historia de estos vínculos.

Podemos entonces volver a la cuestión de las líneas rectas. En un modelo, la raza seguiría la línea vertical del árbol convencional de la familia. La genealogía misma puede ser entendida como un dispositivo de enderezamiento, que crea la ilusión de la descendencia como una línea. Tal y como sugiere Sarah Franklin, «Para Darwin, la vida en sí es propiocéntrica verticalmente: su orientación progresiva está siempre en la marcha hacia adelante, y su constitución ontológica como fuerza o principio de la vitalidad animal está siempre compuesta de líneas descendientes, que se cruzan en el punto de la reproducción» (2000, p. 218). El punto en el que las líneas se encuentran es el «pun-

to» de la reproducción. Tal y como nos han enseñado las antropólogas feministas, la reproducción no solo implica la reproducción de la vida misma, sino también de los propios «atributos» que se espera que pasen siguiendo la línea (ver Franklin y Ragone, 1997; Yanagisako y Delaney, 1995). Es en este momento de «paso» cuando lo familiar y lo racial se alinean. En el árbol familiar, la línea de descendencia se cruza con otras líneas, que juntas forman el árbol familiar o la «cuadrícula genealógica» (Povinelli, 2002). Esta línea familiar establece lo que podríamos llamar una línea racial, que «dirige» la reproducción hacia la continuación de esa línea. Esta dirección significa que la línea familiar se consolida «alrededor» de un grupo racial, que se convierte en una línea de vínculo: casarse con alguien de una raza diferente es casarse «afuera».

No es casualidad que la raza haya sido representada por medio de metáforas familiares, en el sentido de que las «razas» se ven como si tuvieran «ancestros comunes» (Fenton, 2003, p. 2). La raza en este modelo «amplía» la forma familiar; otros miembros de la raza son «como de la familia», y a su vez la familia es definida en términos raciales. La analogía funciona poderosamente para producir una versión particular de la raza *y* una versión particular de la familia expresada como «semejanza», donde la semejanza se convierte en una cuestión de «atributos compartidos». El primer rasgo de una conexión familiar es el parecido: asumimos que el parecido es el signo de una conexión, en cualquiera de las formas en que la conexión es descrita o explicada. De modo que podemos decir: «Se parece a su hermana», «tiene la nariz de su padre», etc.: el deseo de semejanza imagina los cuerpos como si tuvieran los mismos rasgos, como si el regalo de la vida fuera el don de un atributo. El deseo de conexión genera la semejanza, y al mismo tiempo la semejanza es interpretada como el signo de la conexión. Steve Fenton lo expresa así: «Las personas o los lugares no solo poseen culturas y antepasados comunes; los elaboran en una idea de comunidad fundada en estos atributos» (2003, p. 3). Podemos hacer una afirmación todavía más fuerte: es la idea de comunidad como «estar en común» lo que genera «atributos compartidos», que son entonces considerados *de forma retrospectiva* como una prueba de comunidad.

Nuestra tarea no es solo reflexionar sobre la generación de los atributos, sino también considerar la política de compartir. Aunque

compartir a menudo es descrito como la participación en algo (compartimos esta cosa o aquella, o tenemos esta cosa o aquella en común), e incluso como el placer de participar, compartir también implica una división, o la posesión de *partes*. Tener una participación en algo es estar implicado en el valor de esa cosa. Podemos señalar que la palabra misma, viene del inglés antiguo, la palabra *scearu*,[8] que se refiere a corte o división. De modo que la palabra «compartir», que parece remitir a lo común, depende de un corte y de una división, donde las cosas son cortadas y distribuidas entre los demás. Si compartimos en la familia, y la familia es un efecto de compartir, entonces la familia logra compartirse solo cuando se divide entre aquellos que tienen partes en ella. De este modo, el regalo de la vida es a menudo un regalo de partes, que están distribuidas de forma desigual (el hijo tiene mi nariz, o tu boca, etc.). De otro modo, la familia se convertiría en un dispositivo de clonación: el clon es una patología social porque hereda demasiado; lo hereda todo, de forma que deja de ser una cosa nueva. El clon por tanto amenaza la demanda misma de individualidad, que después de todo se refiere a lo que «no se puede dividir». Existe una conexión entre la demanda de individualidad y del concepto de generación, no solo en el sentido de que el individuo es generado como algo nuevo, sino también en el sentido de que la generación llega a ser percibida como «similar» a un individuo, como la suma de sus partes. Una nueva generación se crea por la parcialidad de su herencia de generaciones pasadas. A la luz de esta idea, aunque la reproducción es «reproductiva», depende de momentos de desviación, donde lo que se desvía no nos lleva fuera de la línea, sino que en su lugar crea «pequeñas diferencias» que se aproximan a las cualidades que se supone que pasan con la línea.

En las conversaciones cotidianas sobre estas conexiones familiares, la semejanza es un signo de la herencia: *parecer como de la familia es «parecer semejante»*. Quiero plantear otra forma de pensar sobre las relaciones entre herencia y semejanza: heredamos proximidades (y por tanto orientaciones) como nuestro punto de entrada al espacio

8. Se refiere a la palabra *share*, en el original inglés. *Scearu* a su vez viene del proto-indo-europeo **(s)ker-* (partir, dividir, cortar). En castellano la propia palabra de la traducción de *share*, «compartir», recoge perfectamente esta idea de «partir» y de comunidad ('com-'). *(N. del T.)*

familiar, como «una parte» de una nueva generación. Esta herencia a su vez genera «semejanza». Este argumento se basa en mi propuesta de *La política cultural de las emociones* (2017 [2004a]), donde planteo que la semejanza es un *efecto* de la proximidad o del contacto, que es «aceptado» entonces como un signo de la herencia. También planteo que la semejanza es más un efecto de la proximidad que su causa, con la propuesta adicional de que heredamos proximidades, aunque esta es una herencia que puede ser rechazada y que no determina totalmente una línea de acción. Plantear que heredamos proximidades es también señalar que ese pasado que está «detrás» de nuestra llegada limita y a la vez habilita la acción humana: si estamos determinados por «aquello» con lo que entramos en contacto, entonces también estamos determinados por lo que heredamos, que delimita los objetos con los que podríamos entrar en contacto.

Mi objetivo no es cuestionar el discurso del «parecido familiar», sino proponer una explicación diferente de su poderosa función como dispositivo legislativo. Un dicho que siempre me ha intrigado es el de «como dos guisantes en una vaina».[9] Ser como dos guisantes en una vaina es ser iguales. Cualquiera que haya pelado guisantes sabe que estos no son iguales y que verlos como iguales ya supone pasar por alto algunas diferencias importantes. Pero es la vaina, no los guisantes, lo que me interesa aquí. Este dicho para mí sugiere que la semejanza es un efecto de *la proximidad de una residencia compartida*. Esto no es simplemente un debate entre alimentación y naturaleza (ya que la vaina es un dispositivo de alimentación), ya que esta forma de pensar se basa en una lógica demasiado simple de causalidad (la vaina causa los guisantes). Más bien se trata de que es la proximidad misma de un guisante con otro, así como la intimidad de la residencia que los rodea como una piel, lo que determina la forma misma de los guisantes. La semejanza no está por tanto «en» los guisantes, y menos aún «en» la vaina, sino que es más bien un efecto de su contigüidad, de cómo se tocan entre sí y se envuelven mutuamente. O si decimos que los guisantes «comparten» la vaina, entonces podemos ver inmediatamente cómo la «vaina» no solo genera lo que es «compartido» en el sentido de lo que hay en común, sino también lo que los divide o dis-

9. Dicho inglés: *like to peas in a pod*. Significa que dos cosas parecen iguales, algo parecido al dicho en castellano *como dos gotas de agua*. *(N. del T.)*

tribuye en partes. En vez de pensar la cuestión de la herencia en términos de naturaleza contra alimentación, o biología contra cultura, podríamos concebirla en términos de contingencia o contacto (tacto); las cosas están determinadas por su proximidad con otras cosas, donde esta proximidad misma es heredada en el sentido de que es la condición de su llegada al mundo. Los procesos biológicos y sociales implican el conflicto y la contingencia de estas proximidades.

En el caso de la raza, podemos decir que los cuerpos llegan a ser vistos como «parecidos», por ejemplo «compartir la blanquitud» como una «característica», como un efecto de estas proximidades, donde ciertas «cosas» ya están «en su lugar». Por tanto, lo familiar-hereditario[10] es en cierto sentido la «vaina», un espacio compartido de residencia donde las cosas surgen. «Lo familiar-hereditario» trata, al fin y al cabo, de «lo familiar»: este es el mundo que implícitamente conocemos como un mundo que está organizado de cierta manera. Es el mundo del que habla Fanon cuando describe el «conocimiento implícito» que podemos tener de «dónde están las cosas», como un conocimiento que se ejerce por medio de orientaciones hacia objetos. Los objetos son familiares, por supuesto, pero la familiaridad trata también de nuestra capacidad para utilizar objetos y de que estén a nuestro alcance como objetos con los que hacemos cosas. Pensar en este conocimiento implícito como heredado es pensar en cómo heredamos una relación con el espacio y con la ubicación: en casa, «las cosas» no solo se hacen de cierta manera, sino que lo doméstico «pone las cosas» en su sitio. «La familia» misma se convierte en lo que conocemos de forma implícita, y también en lo que nos rodea, un lugar de residencia.

Podemos decir incluso que «heredamos» la familia como una forma, como una herencia que se ve conformada por medio de un trabajo intergeneracional: la «familia nuclear» solo aparece como un «fetiche», accesible en su «certeza sensorial», cuando olvidamos esta historia de trabajo que permite que se produzca la forma de la familia (ver capítulo 1). No solo heredamos «cosas» que descienden por la

10. En este párrafo la autora utiliza los adjetivos del inglés *familial* y *familiar*. El primero se utiliza sobre todo en genética, significa *familiar* pero como hereditario (una enfermedad hereditaria, por ejemplo). El segundo término tiene el mismo sentido que en castellano, *familiar*, relativo a la familia. Para diferenciar ese matiz, traducimos *familial* por familiar-hereditario, y *familiar* por familiar. *(N. del T)*

línea de la familia (los «bienes» que pueden pasar de padres a hijos), también heredamos la familia como una línea que viene dada. Esta línea también puede describirse como la línea familiar: después de todo, la llegada de cada cual ya viene narrada como otra línea que amplía la línea del árbol familiar. Cuando se nos da esta línea se nos pide que la sigamos, lo que podemos redefinir como la «presión» social para la reproducción, que «presiona» la superficie de los cuerpos de ciertas formas. Heredar la blanquitud supone quedar investido de la línea de la blanquitud: supone participar en ella y también transformar el cuerpo en una «parte» de ella, como si cada cuerpo fuera otro «punto» que se acumula para ampliar la línea. La blanquitud se convierte en una herencia social; al recibir la blanquitud como un regalo, los cuerpos blancos —o aquellos cuerpos que pueden ser reconocidos como cuerpos blancos— llegan a «poseer» la blanquitud *como si fuera un atributo compartido.*

La herencia puede ser entendida como corporal y como histórica; heredamos lo que recibimos como la condición de nuestra llegada al mundo, como una llegada que deja y crea una impresión. Es útil recordar que la herencia es crucial para la concepción marxista de la historia. Para Marx, aunque «hacemos historia», este hacer está determinado por la herencia: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado» (1996, p. 32).[11] Si las condiciones en que vivimos han sido heredadas por el pasado, entonces «pasan descendiendo» no solo por la sangre o por los genes, *sino también por medio del trabajo o del esfuerzo de generaciones*. Este «paso» de la historia es una forma social y material de organizar el mundo que determina los materiales de los que se hace la vida así como la «materia» misma de los cuerpos.[12] Si la historia está

11. Donna Haraway (2003) hace una afirmación aún más rotunda, propone que la historia *es* herencia.

12. Si pensamos en la herencia como historia, y como lo que recibimos de otros, entonces podemos reconsiderar los aspectos biológicos y sociales de la herencia: el cuerpo toma la forma de su historia. Tanto la herencia biológica como la social se podrían describir no como simples líneas que seguimos, sino como la contingencia del contacto, donde las cosas al entrar en contacto con otra cosa determinan lo que recibimos. De este modo, las historias podrían tratar tanto sobre la piel, la fisiología, y la sangre como ya lo hacen sobre estilos, palabras, vestimentas y tecnologías. La historia

hecha «a partir de» lo que ha pasado en la descendencia, es decir, la condición en la que vivimos, entonces la historia está hecha de lo que viene dado no solo en el sentido de lo que «siempre ya» ha estado ahí, *antes de nuestra propia llegada*, sino en el sentido activo del regalo: la historia es un regalo dado que, cuando se da, es recibido. Quiero plantear que la herencia puede ser repensada en términos de lo que recibimos de los otros, como nuestro «punto de llegada» al orden familiar y social. La recepción no tiene que ver con la elección, aunque tampoco es algo simplemente pasivo. De hecho, la palabra herencia tiene dos sentidos: recibir y poseer. En cierto modo, convertimos lo que recibimos en posesiones, una conversión que a menudo «esconde» la condición de que se ha recibido, como si la posesión simplemente «ya estuviera allí». Recibimos posesiones materiales, u otro tipo de objetos, como una creencia compartida o incluso un amor compartido por el ideal del yo de la familia, lo cual reproduce la familia como aquello que deseamos reproducir (ver capítulo 2).

Esta herencia puede ser repensada en términos de orientaciones: *heredamos la accesibilidad de ciertos objetos*, de aquellos que nos son «dados» o que al menos se nos han hecho accesibles en el hogar familiar. No estoy sugiriendo con esto que «la blanquitud» es uno de estos «objetos alcanzables», sino más bien que la blanquitud es una orientación que pone ciertas cosas al alcance. Entre los objetos, no incluiríamos solo objetos físicos, sino también estilos, capacidades, aspiraciones, técnicas, e incluso mundos. Al poner ciertas cosas al alcance, un mundo adquiere su forma; el mundo blanco es un mundo orientado «alrededor» de la blanquitud. Este mundo, además, es «heredado» como una residencia: es un mundo configurado por historias coloniales, que no solo afectan cómo están dibujados los mapas, sino también los tipos de orientaciones que tenemos hacia los objetos y hacia los demás. En este modelo la raza se convierte en una cuestión de lo que está al alcance, lo que está disponible para percibir y para hacer «cosas».

Por ejemplo, volviendo al orientalismo, podemos ver que convertir «lo extraño» en familiar, o lo «distante» en cercano, es lo que permite que «Occidente» amplíe su alcance. El orientalismo, además,

no reside en estos materiales, sino que determina cómo llegan a existir en esas formas, y eso también trata de «aquello» con lo que entran en contacto.

reúne objetos alrededor de sí. Y también diferencia entre los objetos: entre aquellos que están cerca y los que están lejos, los que son familiares y los que son extraños, aunque esta diferenciación simultáneamente convierta lo lejano en cercano y lo extraño en familiar. Esta diferenciación se produce como una cuestión de dirección. En un nivel simple, podemos decir que tendemos hacia aquello que está cerca, y también que lo que está cerca muestra nuestras tendencias. Paul Schilder sugiere que la proximidad y la distancia son cruciales para la permeabilidad del espacio corporal. Los cuerpos que están «distantes» tienen menos probabilidades de ser incorporados a la imagen del cuerpo (1950, pp. 235-236). O podemos decir que lo distante también está incorporado (convirtiéndose en parte de nuestro horizonte corporal), como una incorporación que «los» coloca en el límite de nuestra piel: «la distancia» es también el efecto de una orientación que ya hemos tomado, que hace que lo que está «cerca» esté más próximo a nosotros, en un sentido más que espacial. Si heredamos proximidades en vez de atributos, entonces también heredamos «quién» puede ser «traído a casa» y quién no. Esto significa que heredamos también formas de distancia corporal y social: aquellos que están «en casa» (deben estar lo bastante cerca), pero que están marcados como «más lejanos» a pesar de estar ante esta proximidad. Tal y como Husserl nos recuerda, dentro del ámbito de lo alcanzable, podemos diferenciar cosas cercanas de cosas lejanas, donde estas están «en el borde más extremo del horizonte» (2002, p. 150) y que a menudo son percibidas como «acercándose».

Podemos analizar cómo las orientaciones se reproducen de la misma forma en que «los otros» son accesibles como objetos de amor. Traer a un amante a casa, por ejemplo, es mostrar a tus padres tu elección de un objeto amoroso. Supone esperar una aprobación social, que cuando es otorgada paga de nuevo la deuda al progenitor. Tal y como planteé en el capítulo anterior, la heterosexualidad como campo, como fondo de la acción, delimita quién está disponible para el amor. Esta delimitación no trata simplemente de la reproducción de la heterosexualidad (el requisito de que traigamos a casa al «otro sexo»), sino también de la reproducción de la cultura como un «atributo compartido» por medio de la demanda misma de que el amor heterosexual vuelva a la familia, en el sentido de devolver su imagen reflejada (el requisito de que traigamos a casa la «misma raza»). La demanda es

que este amor se dirija de vuelta a la familia produciendo una «descendencia» que pueda heredar su forma teniendo un «buen parecido», en otras palabras, un parecido *que es interpretado como una posesión familiar*. Es interesante observar, por ejemplo, que cuando una criatura recién nacida es morena y nadie lo esperaba, a menudo aparece una historia para explicar ese tono moreno, como si hubiera que proteger la línea familiar de la mancha de su color: una historia que podemos describir como la implicación familiar en la «oveja negra» como aquel que «queda apartado». Aunque algunos puntos de desviación pueden ser necesarios para la continuación de una línea, otros puntos amenazan esta línea al no recibir las «cualidades» que se supone que pasan por ella. La oveja negra y otros desviados familiares pueden incluso ser considerados como la oferta de una línea alternativa de descendencia: de hecho, el desviado familiar es interpretado fácilmente como un extraño, o incluso como un extranjero, cuya proximidad amenaza la línea familiar. Por supuesto, esta proximidad también es «exigida», ya que es lo que permite defender la línea. Una forma de defender la línea es hacer del desviado «un punto final».[13] Incluso se podría trazar una genealogía mestiza y queer a partir de estos puntos.

Podemos ver que la heterosexualidad obligatoria es la base para la reproducción de esta blanquitud normativa (ver Stokes, 2001). La prohibición del mestizaje y de la homosexualidad pertenecen, por así decir, al mismo registro, aunque la relación entre estas prohibiciones es compleja y contingente (Somerville, 2005, p. 336). Este registro adopta la forma del amor familiar, expresado como la demanda de devolver este amor por la forma en que se ama: en otras palabras, el amor que recibes, narrado como el regalo de la vida, se convierte rápidamente en una presión para continuar las «buenas líneas» de la familia. En el hogar un cuerpo blanco puede ser privado del acceso a cuerpos no blancos dado lo «alcanzable» de estos cuerpos: una prohibición solo tiene sentido cuando algo es alcanzable. Esta prohibición está basada en la fantasía de que los cuerpos blancos deben estar orientados sexualmente hacia cuerpos blancos con el fin de mantener su

13. Podemos señalar aquí la implicación histórica en la noción de cuerpos de raza mestiza y queer como «puntos finales» por medio de la «creencia social» de que estos cuerpos son estériles y no-reproductivos; estos cuerpos llegaron a representar una preocupación sobre la muerte, que a su vez asocia «la vida misma» con la blanquitud heterosexual. Ver Goodman, 2001.

blanquitud. Demasiada cercanía con los otros, podríamos decir, puede amenazar la reproducción de la blanquitud como atributo social o corporal. La existencia de esta amenaza es necesaria para reforzar la proximidad como una obligación ética: defendemos lo que está en riesgo. En este sentido, se mantiene la blanquitud como demanda de volver a una línea, donde esa vuelta toma la forma de una defensa. No es que la blanquitud exista simplemente como una posesión, sino que se convierte en una posesión por medio de esta demanda de volver, que toma la forma de *una defensa contra la pérdida imaginaria de una línea futura*.[14]

Esto no quiere decir que las «devoluciones» de la blanquitud exijan que los cuerpos blancos estén orientados hacia cuerpos blancos. La blanquitud del cuerpo blanco está en peligro por algunas de las proximidades que hereda, pero están permitidas algunas formas de proximidad con cuerpos que están marcados por la diferencia: la proximidad con estos otros puede incluso «confirmar» la blanquitud del cuerpo. «Los otros» pueden así convertirse en recursos para extender el alcance de cuerpo blanco, es decir, pueden funcionar como «dispositivos de orientación». En algunas fantasías de la intimidad interracial, el cuerpo blanco se vuelve aún más blanco por su propia orientación *hacia* los otros raciales como objetos de deseo. En su obra, bell hooks (1992) analiza cómo el deseo del cuerpo blanco por los otros raciales es una tecnología para la reproducción de la blanquitud, que ella describe como «comerse al otro». Si el cuerpo blanco «se come» a esos otros, o los toma consigo, entonces no se pierde a sí mismo: el cuerpo blanco adquiere color por medio de estos actos de incorporación; se reproduce al volverse un otro diferente a sí mismo. *Volverse* negro por medio de la proximidad con los otros *no* es *ser* negro; es ser «no negro» por medio de la propia extensión del cuerpo hacia la negritud. Ese «volverse» confirma el no-ser extendiendo la superficie misma del ser hacia aquello que no se es.[15] Al ser una

14. Para una lectura detallada de ejemplos de esta blanquitud defensiva, ver la introducción y los capítulos 2 y 5 de *La política cultural de las emociones* (Ahmed, 2017 [2004a]).
15. Estoy formulando de otra forma la idea que planteé en el capítulo 6, «Going Strange, Going Native», de *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000) sobre «volverse otro» como una forma de «no ser» por medio de la proximidad en vez de por la distancia. Ver también el capítulo 5 de *La política cultural de las emo-*

orientación hacia los otros, la blanquitud se reproduce incluso en el momento en que adquiere algo de color.

Otra forma de describir la reproducción de la blanquitud sería considerarla como una política de la devolución. La blanquitud se convierte en una moneda, que da una devolución al ser devuelta. Elisabeth Spelman sugiere que la blanquitud es una inversión «tanto en el sentido arcaico de un vestido[16] o un sobretodo, como en el sentido de algo que promete una devolución» (1999, p. 214). La blanquitud implica ambas economías, la política y la afectiva: está distribuida entre los cuerpos y las cosas sin ser nada ella misma, como una distribución que da a los cuerpos y a las cosas «afecto» y «valor». Cuanto más circula la blanquitud, más grande es la devolución, o más puntos acumula a lo largo de su línea.

Hábito[17] y espacios

He planteado que la blanquitud es una orientación social y corporal que amplía lo que está al alcance. Fanon, como señalé anteriormente, habla sobre el «mundo blanco» y qué se siente al habitar un mundo blanco con un cuerpo negro. Por tanto, podemos decir que el mundo amplía la forma de algunos cuerpos más que otros, y que estos cuerpos a su vez se sienten en casa en este mundo. Ahora podemos analizar cómo la blanquitud es de este mundo, repensando la cercanía entre los hábitos y el espacio. Puede que estemos acostumbrados a pensar en los cuerpos como algo que «tiene» hábitos, por lo general, malos. Podemos incluso describir la blanquitud como un mal hábito:[18] como una serie de acciones que son repetidas, olvidadas, y que permiten a

---

ciones (2017 [2004a]) sobre el tema del amor multicultural, donde la nación «se vuelve» diferente por su amor a los otros que «son» diferentes.

16. La palabra *investment* en inglés tiene la raíz latina de vestido, de ropa que cubre (-vest, de *vestītus*), y de hecho hoy en día una de sus acepciones es «cáscara», además de inversión. *(N. del T.)*

17. Juego de palabras con hábito y habitar (*habit*), que se desarrolla después en este apartado. *(N. del T.)*

18. En castellano usamos más «costumbre» que «hábito» (malas costumbres, etc.), pero traducimos *habit* por hábito para mantener la coherencia léxica con las referencias posteriores a las palabras «habitual» y «habitar». *(N. del T.)*

algunos cuerpos ocupar el espacio limitando la movilidad de otros. Quiero analizar aquí cómo los espacios públicos se forman por medio de las acciones habituales de los cuerpos, de modo que los contornos del espacio pueden describirse como habituales. Recurro al concepto de hábitos para teorizar no tanto sobre cómo los cuerpos adquieren su forma, sino sobre cómo los espacios adquieren la forma de los cuerpos que los «habitan». Podemos reflexionar sobre el «hábito» en el «habitar».

Necesitamos analizar no solo cómo los cuerpos se vuelven blancos, o fracasan en ello, sino también cómo los espacios pueden adoptar las mismas «cualidades» que se han dado a esos cuerpos. En cierto sentido, podemos pensar en lo habitual como una forma de herencia. No se trata de que heredemos hábitos, aunque también podemos hacerlo: más bien lo habitual puede ser concebido como una forma corporal y espacial de herencia.[19] En este libro planteo que los cuerpos están determinados por aquello hacia lo que tienden, y que la repetición de ese «tender hacia» produce ciertas tendencias. Podemos describir de nuevo este proceso en los siguientes términos: la repetición del tender *hacia* es eso alrededor de lo cual la identidad se consolida (= tendencias). Por tanto, no heredamos nuestras tendencias; en su lugar, *adquirimos* nuestras tendencias de aquello que heredamos.

En el capítulo anterior planteé la heterosexualidad como una forma de LER (lesión por esfuerzo repetitivo). Ahora quiero analizar la blanquitud como un mal hábito. Tal y como Bourdieu (1977) nos muestra en su modelo del *habitus* (tomado en parte de los primeros trabajos de Husserl), podemos vincular los hábitos con lo que es inconsciente y rutinario, o con lo que se convierte en una «segunda naturaleza».[20] Describir la blanquitud como un hábito, como una se-

19. Sería interesante analizar aquí el papel de la imitación en la transmisión de las formas habituales de la acción. Los hábitos son los efectos de acciones repetidas. Estas acciones son sociales y se dirigen hacia los demás así como alrededor del yo. La sociabilidad puede ser descrita como la invitación de «devolver» hábitos con hábitos: repetir lo que los demás «hacen» hasta que el «hábito» se convierte en un terreno común (lo que no es necesariamente un acto consciente de devolución). Las relaciones pueden incluso orientarse *alrededor* de los hábitos. No es casualidad que cuando una persona en una relación íntima rompe un hábito compartido, este acto puede afectar la intimidad de la relación e incluso «romperla». La herencia es también lo que recibimos de los otros: al compartir un hábito, compartimos una forma de habitar el cuerpo.
20. Algunas obras que utilizan el concepto de *habitus* de Bourdieu para explorar el

gunda naturaleza, supone sugerir que la blanquitud es lo que hacen los cuerpos, donde el cuerpo toma la forma de la acción. Estos hábitos no son «exteriores» a los cuerpos, como cosas que uno pudiera «ponerse encima» o «quitarse de encima». Si los hábitos dependen de lo que los cuerpos hacen, de una forma repetida, entonces también pueden determinar lo que los cuerpos *pueden hacer*. Cuando Deleuze (1992, p. 627) plantea que aún no sabemos lo que el cuerpo puede hacer, sin duda lleva razón. Pero, tal y como propuse en el capítulo 1, los cuerpos también toman la forma de lo que «sí que hacen», donde el «sí que hacen» no solo mantiene el futuro abierto, sino que también *limita las posibilidades para la acción en el presente*.

La palabra «hábitos» se refiere a disposiciones y tendencias, adquiridas por la repetición frecuente de un acto. Ya he analizado la temporalidad paradójica de las tendencias: son producidas como un efecto de la repetición de «tender hacia» y al mismo tiempo adoptan la forma de aquello hacia lo que los cuerpos tienden (si yo soy escritora, yo «tiendo hacia» la mesa de escribir, pero solo llego a ser escritora por medio de la repetición de este «tender hacia»). Ahora podemos repensar el concepto de «hábito» para rearticular esta paradoja reflexionando sobre el modelo de Merleau-Ponty del cuerpo habitual. Para Merleau-Ponty, el cuerpo habitual es un cuerpo que actúa en el mundo, donde las acciones acercan otras cosas. Lo explica así: «Mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente estas quedaran acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mi espalda, lo que ocurre es que esta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que estas toman sobre la mesa» (2002, pp. 114-115).

De nuevo, volvemos a la mesa. Aquí, es en la direccionalidad del cuerpo hacia una acción (que hemos descubierto que también significa una orientación hacia cierto tipo de objetos) como «aparece» el

---

cuerpo racializado son las siguientes: Smaje, 1997; Wicker, 1997; Hage, 1998; y Puwar, 2004.

cuerpo.[21] El cuerpo es «habitual» no solo en el sentido de que realiza acciones de forma repetida, sino también en el sentido de que cuando realiza estas acciones *no presta atención*, aparte de en la «superficie» cuando «encuentra» un objeto externo (como las manos que se apoyan en el escritorio o en la mesa, que sienten el «estrés» de la acción). En otras palabras, el cuerpo es habitual en la medida en que «se deja llevar» en la realización de una acción, siempre y cuando el cuerpo no sea «un problema» o un obstáculo a la acción, o no se vea «estresado» por «lo que» la acción encuentra. El cuerpo postural para Merleau-Ponty es el cuerpo habitual: el cuerpo que «no interfiere en el curso de una acción», sino que está, como si dijéramos, *detrás de la acción*.

La raza puede ser entendida como una cuestión del «detrás». Tal y como sugiere Linda Alcoff, la raza constituye el «fondo necesario desde el que me conozco a mí misma» (1999, p. 20). En otras palabras, la raza se convierte en un algo obvio, en la medida en que no llama nuestra atención. Si la raza está detrás de lo que hago, entonces es lo que hago. Podemos analizar la relación entre lo que está detrás de la acción social y la promesa de la movilidad social. Merleau-Ponty utiliza como ejemplo objetos que permiten a los cuerpos ampliar su movilidad, como el «bastón del ciego».[22] Cuando el bastón es incorporado al cuerpo, se vuelve parte de lo habitual: «El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo» (2002, p. 165). Podemos apreciar aquí la ampliación de la movilidad por medio de objetos significa que el objeto ya no se percibe como algo separado del cuerpo. El objeto, como pasa con el resto del cuerpo, sigue detrás de la acción, incluso cuando está literalmente «enfrente» del cuerpo. Cuando estoy escribiendo, puede que no sea consciente del bolígrafo, aunque está antes que yo, como debe ocurrir para que yo escriba. Cuando algo se convierte en parte de lo habitual, deja de ser un objeto de la percepción: simplemente se pone a funcionar. Estos objetos están incorporados en el cuerpo, ampliando la movilidad del cuerpo, o ampliando lo que está a su alcance: «La posición de los objetos

21. Merece la pena señalar aquí que la palabra «hábito» viene del latín, y significa condición, apariencia y vestimenta.
22. Encontramos aquí algo irónico. Dado que la fenomenología de Merleau-Ponty asume la movilidad, en la fuerza de la enunciación, «yo puedo», su ejemplo con una discapacidad es instructivo. El «cuerpo capaz» es un efecto de tecnologías que, por así decir, muestran la movilidad misma como un dispositivo.

viene inmediatamente dada por la amplitud del gesto que la afecta y en la que están comprendidos, además del poder de extensión del brazo, el radio de acción del bastón. Si quiero habituarme a un bastón, lo pruebo, toco algunos objetos y, al cabo de un tiempo, lo tengo "por la mano", *veo qué objetos están al alcance de mi bastón o fuera de su alcance*» (2002, p. 166, la cursiva es mía). En otras palabras, los hábitos no implican solo la repetición del «tender hacia», también implican la incorporación de aquello «hacia lo que se tiende» en el cuerpo. Estos objetos amplían el cuerpo ampliando lo que puede alcanzar. Lo alcanzable es por tanto un efecto de lo habitual, en el sentido de que lo que es alcanzable depende de lo que los cuerpos «toman» como objetos que amplían su movilidad corporal, convirtiéndose en una especie de segunda piel.

Tal y como planteé en el apartado anterior sobre el tema del orientalismo, «la otredad» puede ser redefinida como una forma de ampliación, que amplía el alcance corporal por medio de actos de incorporación. Estos procesos de otredad pueden describirse ahora como habituales. Los objetos «hacia los que tendemos» se convierten en habituales en la medida que son asumidos por el cuerpo, rehaciendo su superficie. Merleau-Ponty lo describe así: «El hábito expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos» (2002, p. 166). El proceso de incorporación sin duda tiene que ver con lo que es familiar, pero también es una relación con lo familiar. Lo familiar es aquello que está «en casa», pero también cómo se siente el cuerpo en casa en el mundo: «Cuando el bastón se vuelve un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles retrocede, no empieza ya en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón» (p. 176). Cuando los cuerpos están orientados hacia objetos, estos objetos pueden dejar de aprehenderse como objetos, y en su lugar convertirse en extensiones de la piel corporal.

Por tanto, podemos establecer un vínculo entre estas formas de apropiación corporal y la ampliación de la movilidad del cuerpo. Los cuerpos blancos son habituales en la medida en que «siguen tras» las acciones: no se «estresan» en sus encuentros con objetos o con los demás, porque su blanquitud «no se nota». La blanquitud disminuye detrás de estos cuerpos. Los cuerpos blancos no tienen que enfrentarse a su blanquitud; no están orientados «hacia» ella, y ese «no» es lo que

permite a la blanquitud consolidarse, como aquello alrededor de lo cual se orientan los cuerpos. Como no tienen que enfrentarse a ser blancos como un obstáculo, dado que la blanquitud está «en línea» con lo que ya viene dado, los cuerpos que pasan por blancos se mueven con facilidad, y esta movilidad se amplía por aquello hacia lo que se mueven. El cuerpo blanco, de esta forma, se amplía; los objetos, las herramientas, los instrumentos, e incluso «los otros» permiten que el cuerpo habite el espacio al ampliar ese cuerpo y lo que puede alcanzar. La blanquitud se vuelve habitual en el sentido de que los cuerpos blancos amplían su alcance incorporando los objetos que están a su alcance. Para expresar esto de forma sencilla: lo que está «al alcance» también «amplía el alcance» de estos cuerpos.

Por tanto, es posible hablar de la blanquitud del espacio dada la acumulación misma de estos «puntos» de extensión. Los espacios adquieren la «piel» de los cuerpos que los habitan. Lo que es importante destacar aquí es que no son solo los cuerpos los que adquieren sus tendencias. Tal y como expliqué en el capítulo 1, los espacios y las herramientas también toman su forma al orientarse alrededor de algunos objetos más que alrededor de otros. También podemos considerar «las instituciones» como dispositivos de orientación, que toman la forma de «lo que» reside dentro de ellas. Después de todo, las instituciones facilitan espacios colectivos o públicos. Cuando describimos una institución diciendo «que es» blanca, estamos señalando que los espacios institucionales están conformados por la proximidad de algunos cuerpos y no de otros: los cuerpos blancos se reúnen y se consolidan para formar los límites de esos espacios. Cuando voy a reuniones académicas es eso lo que me encuentro. A veces me acostumbro. En una conferencia que estaba ayudando a organizar, sucedió que cuatro feministas negras entraron en la sala al mismo tiempo. Nos dimos cuenta de su entrada. El hecho de que notemos esta entrada nos dice más de lo que está en juego que «el quién» está entrando. Alguien dice: «Es como adentrarse en un mar de blanquitud». Esta frase surge y se sostiene en el aire como un objeto esperando su caída. El acto de habla se convierte en un objeto, que nos reúne a su alrededor.

Entonces, estas feministas negras entran en la sala y me doy cuenta de que no estaban allí antes, como una nueva ocupación retrospectiva de un espacio que yo ya habitaba. Miro alrededor y reencuentro el mar de blanquitud. La blanquitud solo es invisible para aquellos

que la habitan, o para quienes se han acostumbrado tanto a habitarla que aprenden a no verla, aunque no sean blancos. Tal y como señala Nirmal Puwar en *Space Invaders*, los cuerpos blancos son normas somáticas que hacen que los cuerpos no blancos se sientan «fuera de lugar», como extranjeros, en ciertos espacios (2004, p. 8; ver también Ahmed, 2000, pp. 38-54). Por supuesto, los espacios están orientados «alrededor» de la blanquitud, lo que significa que la blanquitud no es «aquello» «hacia» lo que estamos orientados. No tenemos enfrente la blanquitud; esta «sigue detrás» de los cuerpos como lo que está asumido. El efecto de esta «blanquitud alrededor» es la institucionalización de cierta «semejanza», que hace que los cuerpos no blancos se sientan incómodos, expuestos, visibles, y diferentes, cuando ocupan ese espacio.

La institucionalización de la blanquitud implica un trabajo: la institución llega a tener un cuerpo como efecto de este trabajo. Es importante que no reifiquemos las instituciones presuponiendo que simplemente son un hecho objetivo y que deciden lo que hacemos. Más bien las instituciones se convierten en una realidad como efecto de la repetición de decisiones que se han tomado a lo largo del tiempo, que determinan la superficie de los espacios institucionales. Las instituciones se basan en líneas, que son la acumulación de decisiones pasadas sobre «cómo» asignar los recursos, así como «a quién» seleccionar. La selección funciona como una tecnología para la reproducción de la blanquitud. Podemos recordar el modelo de Althusser de la ideología basado en la selección: «la ideología "actúa" o "funciona" de forma que "selecciona" sujetos entre los individuos (los selecciona a todos), o "transforma" los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de la misma operación que he denominado *interpelación* o llamada, y que puede ser entendida por medio de la llamada de atención más habitual y cotidiana que hace la policía (u otro): "Eh tú"» (1971, p. 163).

Tal y como planteé en la introducción de este libro, el sujeto es seleccionado girando alrededor, lo que inmediatamente asocia la selección con seguir una dirección, como la dirección que sigue la línea de una destinación. Seleccionar puede significar renovar y restaurar. El acto de seleccionar, de traer nuevos cuerpos dentro, restaura el cuerpo de la institución, la cual se basa en reunir cuerpos para que se consoliden como un cuerpo. Convertirse en «parte» de una institu-

ción, que podemos considerar como la demanda de compartir dentro de ella, o incluso de tener una parte de ella, requiere no solo que habitemos sus edificios, sino también que sigamos su línea: podríamos comenzar diciendo «nosotros»; lamentando sus fracasos y celebrando sus éxitos; leyendo los documentos que circulan en su interior, creando líneas de comunicación; y con los encuentros casuales que tenemos con aquellos que comparten sus fundamentos. Incluso cuando nos dedicamos a la crítica, la queja o la oposición, o cuando decimos «no» en vez de «sí», «la» mantenemos como centro de atención, lo que nos alinea con «ella» y con otros que comparten este alineamiento. Que te seleccionen no supone solo unirse, sino apuntarse a una institución específica: habitarla *girando alrededor como una devolución de su dirección.*

Además, la selección crea el ideal del yo de la institución, que se imagina el ideal de que trabajar «en» la institución significa «trabajar hacia», o que incluso imagina que expresa su «carácter».[23] Cuando empezamos a pensar en la institucionalización de la blanquitud, estamos preguntando cómo la blanquitud se convierte en el ideal del yo de una organización.[24] Tal y como nos han mostrado intelectuales de los estudios críticos de la gestión, las organizaciones «tienden a seleccionar el personal a su propia imagen» (Singh, 2002). El «eh tú» no se dirige a todo el mundo: algunos cuerpos son seleccionados más que otros, aquellos que pueden heredar el «carácter» de la organización devolviendo su imagen con un reflejo que refleja de vuelta esa imagen, aportando lo que podemos llamar una «buena semejanza». No es solo que haya un deseo de blanquitud que hace que los cuerpos blancos entren; más bien, la blanquitud es aquello «alrededor» de lo cual la institución está orientada, de modo que incluso cuerpos que pueden no parecer blancos deben habitar «la blanquitud» si quieren «entrar».

23. Debemos preguntarnos qué ocurre cuando la diversidad se incorpora en el «ideal del yo» de una organización. Podemos asumir que si se reúnen suficientes cuerpos no blancos, entonces el «en su lugar» puede ser menos seguro y la organización puede volverse menos blanca. La propia demanda de cuerpos que sean diferentes, sin embargo, puede aún mantener las cosas en su lugar. La diversidad se convierte en algo que esos cuerpos «son», lo que significa que la organización puede «tenerla» si se ve que «los» incorpora.

24. Para un análisis de la relación entre blanquitud y racismo institucional ver «Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism» (Ahmed, 2004b).

Las instituciones también necesitan dispositivos de orientación que mantengan las cosas en su sitio. El afecto de estas ubicaciones puede ser descrito como una forma de comodidad. Estar orientado, o sentirse como en casa en el mundo, también supone sentir cierta comodidad: solo podemos notar la comodidad como un afecto cuando la perdemos, cuando nos sentimos incómodos. La palabra «comodidad» sugiere bienestar y satisfacción, pero también sugiere algo relajante y un relajamiento. La comodidad tiene que ver con un encuentro entre más de un cuerpo, que es la promesa de un sentimiento «de acomodación». Estar cómodo es estar tan a gusto con su entorno que es difícil distinguir dónde termina el cuerpo propio y dónde comienza el mundo. Encajas, y en el acto de encajar, las superficies del cuerpo desaparecen de la vista. Los cuerpos blancos están cómodos *porque habitan espacios que amplían su forma*. Los cuerpos y los espacios «apuntan» los unos hacia los otros, como un «punto» que no se ve, ya que es también «el punto» desde el que miramos.

En otras palabras, la blanquitud puede funcionar como una forma de comodidad pública *al permitir a los cuerpos desplegarse en espacios que ya han tomado su forma*. Estos espacios son vividos con comodidad porque permiten que los cuerpos encajen en ellos; las superficies del espacio social ya han sido impresas por la forma de estos cuerpos. Podemos pensar en la silla junto a la mesa. Puede adquirir su forma por la repetición de algunos cuerpos que la habitan: casi podemos ver la forma de los cuerpos como «impresiones» en la superficie. De modo que los espacios amplían los cuerpos y los cuerpos amplían los espacios; las impresiones adquiridas por las superficies funcionan como huellas de estas ampliaciones. Las superficies del espacio social y del espacio corporal «graban» la repetición de los actos, y el «pasar por alto» de algunos y no de otros.

Puede ser problemático describir la blanquitud como algo que «atravesamos»: este argumento podría convertir la blanquitud en algo sustantivo, como si la blanquitud tuviera una fuerza ontológica en sí misma que nos determinara y que incluso «dirigiera» la acción. En otras palabras, podemos reificar la categoría misma que queremos criticar. Es importante recordar que la blanquitud no se puede reducir a la piel blanca o ni siquiera a «algo» que podamos tener o ser, aunque pasemos a través de la blanquitud. Cuando nos referimos a un «mar de blanquitud» o a un «espacio blanco» estamos hablando de la repeti-

ción de pasar por alto algunos cuerpos y otros no. Y aun así, cuerpos no blancos habitan de hecho espacios blancos. Estos cuerpos se convierten en invisibles cuando vemos espacios que nos parecen blancos, al mismo tiempo que se vuelven hipervisibles cuando no pasan por blancos, lo que significa que «destacan» y «quedan apartados» como la oveja negra de la familia. Aprendes a desaparecer en el fondo, pero a veces no puedes. Los momentos en que los cuerpos parecen «fuera de lugar» son momentos de perturbación política y personal. Tal y como nos muestra Puwar, cuando llegan cuerpos que parecen «fuera de lugar», eso implica *desorientación*: la gente parpadea y vuelve a mirar. La proximidad de estos cuerpos hace que los espacios familiares parezcan extraños: «La gente se siente "desconcertada" porque toda una visión del mundo se ve alterada» (2004, p. 43). En otras palabras, esta proximidad tiene un efecto queer: las cosas ya no están «en línea». O, como sugiere Roderick Ferguson, la presencia de minorías y de otros racializados tiene un efecto «excéntrico», dado que esos cuerpos son ubicados fuera de la lógica de la blanquitud normativa (2004, p. 26; ver también Muñoz, 2000, p. 68).[25] Cuando «llegan» cuerpos que no amplían las líneas que ya están ampliadas por los espacios, entonces estos espacios pueden incluso aparecer como «inclinados» u oblicuos.

Los cuerpos destacan cuando están fuera de lugar. Esta forma de destacar confirma de nuevo la blanquitud del espacio. La blanquitud es un efecto de lo que se hace coherente, más que el origen de la coherencia. El efecto de la repetición no trata, por tanto, solo de contar cuerpos: no es simplemente una cuestión de cuántos cuerpos hay «dentro». En su lugar, lo que se repute es el estilo mismo de la corporalidad, una forma de habitar el espacio, que reclama el espacio *por la acumulación de gestos de «acomodación» en ese espacio*. Si la blanquitud permite a los cuerpos moverse con comodidad a través del espacio, y habitar el mundo como si estuvieran en casa, entonces esos

25. Afirmar que la presencia de cuerpos de color puede tener un «efecto queer» no supone plantear una equivalencia entre ser una persona de color y ser queer, lo que, obviamente, negaría la especificidad de las experiencias de las personas queer de color. Más bien se trata de señalar que «queer» no solo se refiere a las sexualidades no normativas, sino a los momentos en que las normas fracasan en su reproducción. Necesitamos analizar cómo lo queer y la raza interseccionan en diferentes puntos. Ver Barnard, 2004.

cuerpos ocupan más espacio. Esta movilidad física se convierte en la base de la movilidad social. Esta ampliación de la movilidad blanca no debe confundirse con la libertad. Moverse con facilidad no es moverse libremente, y sigue siendo una forma de limitar lo que los cuerpos hacen «hacer». Los cuerpos que no están limitados por el racismo, o por otras tecnologías utilizadas para asegurar que el espacio se dé a algunos en vez de a otros, son cuerpos que no tienen que luchar contra las limitaciones de esta fantasía de movilidad. Estos cuerpos no solo están determinados por la movilidad, sino que *pueden incluso tomar la forma de esta movilidad.*

Es aquí donde podemos empezar a complicar la relación entre la movilidad y las líneas institucionales. Algunos cuerpos, incluso aquellos que pasan por ser blancos, pueden seguir estando «fuera de la línea» con las instituciones que habitan. Después de todo, las instituciones son puntos de encuentro, y también es allí donde interseccionan diferentes «líneas» y donde unas líneas se cruzan con otras líneas para crear y dividir los espacios. Podemos recordar aquí la importancia de la «interseccionalidad» para la teoría feminista negra. Dado que las relaciones de poder «interseccionan», cómo habitamos una categoría dada depende de cómo habitamos otras (Lorde, 1984, pp. 114-123; Brewer, 1993; Collins, 1998; Smith, 1998). Hay «puntos» en estas intersecciones, son los «puntos» donde las líneas se encuentran. Un cuerpo es un punto de encuentro de este tipo. Seguir una línea (por ejemplo la blanquitud) no te aportará necesariamente demasiados puntos si uno no sigue o no puede seguir otros. La forma en que uno se mueve por las líneas institucionales se ve afectada por las otras líneas que sigue.

Por eso hay cuerpos que, aunque «aparecen» con una superficie blanca, o una superficie que quizá tiene solo un poco de color, tienen que pasar por blancos con el fin de pasar al espacio blanco: el cuerpo blanco debe además ser un cuerpo respetable y limpio. Por tanto, este cuerpo es de clase media y heterosexual: es un cuerpo que está «en línea» con las «líneas» que se acumulan como signos de la historia para convertirse en hechos institucionales. De modo que podríamos especular que a un cuerpo blanco que se desvía de la línea heterosexual, le resultaría quizá más «estresante» seguir otras líneas institucionales. Al mismo tiempo, los cuerpos que pasan por blancos, aunque sean queer o tengan otros puntos de desviación, siguen teniendo acceso a lo que

se deriva de ciertas líneas; ser blanco, aun siendo queer, permite acceder a algunas cosas que no son alcanzables para los que somos de color. Lo que ocurre en estos «puntos» de intersección —aunque nos saquen del camino si no seguimos una línea determinada— puede que no esté determinado antes de que lleguemos a ese punto, y puede también depender de qué más hay «detrás» de nosotros.

En cierto sentido, la blanquitud en sí misma es un dispositivo de enderezamiento: los cuerpos desaparecen en el «mar de la blanquitud» cuando se «alinean» con las líneas verticales y horizontales de la reproducción social, que permite a los cuerpos ampliar su alcance. Los cuerpos pueden incluso «ascender» si se alinean, lo cual exige que dejen el propio cuerpo atrás, algo que es más fácil para unos que para otros. La relación entre movilidad y privilegio implica no solo movimiento «a través de» (sistemas culturales de transporte y transmisión), sino también movimiento «hacia arriba»: no es casualidad que los discursos de la prosperidad social siempre son concebidos en términos de «ascender», mientras que la pérdida social se concibe como «un movimiento hacia abajo». De modo que al alinearse, el cuerpo también sube. Aquí podemos recordar las formas de segregación vertical y horizontal que se dan en el mercado laboral: la forma en que los cuerpos están distribuidos indica una jerarquía. Dentro y entre diferentes instituciones algunos cuerpos están sobrerrepresentados en los espacios que están «arriba» y otros en los espacios «de abajo». En cierto sentido, si la blanquitud se convierte en lo que está «arriba», entonces la blanquitud es lo que permite a algunos cuerpos moverse «hacia arriba». Esto no equivale a «naturalizar» «el encaje» entre los cuerpos y los espacios: los cuerpos blancos «se alinean» con las líneas verticales y horizontales que dividen los espacios institucionales solo si pueden seguir las líneas que heredan. Este seguimiento requiere pasar por blanco; para ello debemos seguir las líneas de la blanquitud.

Decir que todos los cuerpos deben pasar por blancos no supone neutralizar las diferencias entre los cuerpos: la blanquitud también es una cuestión de lo que está detrás de los cuerpos: su genealogía, que les permite entrar en diferentes espacios y mundos. *Acumulamos «detrases», del mismo modo que lo que está «detrás» es un efecto de acumulaciones pasadas.* Algunas personas tenemos más detrás de nosotras que otras, en el momento mismo en que venimos al mundo. Esta es otra forma de describir cómo la clase social implica la tempo-

ralidad «de los antecedentes», como algo que determina las condiciones de la llegada: si heredas privilegios de clase, entonces tienes más recursos «detrás» de ti, lo que puede convertirse en un capital que puede «impulsarte» hacia adelante y hacia arriba. Volverse blanco como una línea institucional está muy relacionado con la promesa vertical de la movilidad de clase: solo puedes ascender acercándote al habitus del cuerpo burgués blanco (ver Skeggs, 2003).[26] «Ascender» exige habitar ese cuerpo, o al menos acercarse a su estilo, y ahí tu capacidad de habitar ese cuerpo depende de lo que tienes detrás de ti. Señalar esa conexión entre el «detrás» y el «arriba» es otra forma de describir cómo las jerarquías se reproducen a lo largo del tiempo. Por supuesto, la reproducción fracasa. Hay cuerpos que ascienden aunque no tengan mucho detrás de sí, lo cual exige el estrés de «pasar por» en líneas específicas. Lo que tienes detrás de ti no siempre «decide» las líneas que sigues, incluso cuando determina lo que haces.

Podemos decir que los cuerpos «ascienden» cuando su blanquitud no está en cuestión. Y aun así, la blanquitud no siempre se queda atrás en la temporalidad del curso vital. Cuando la blanquitud de alguien se cuestiona, la persona se ve «estresada», lo que a su vez amenaza la movilidad del cuerpo o lo que este «puede hacer». Podríamos considerar, por ejemplo, cómo la fenomenología de Husserl parece implicar una facilidad de movimiento, de ser capaz de ocupar el espacio alrededor de la mesa. Quizá podemos también ver este cuerpo móvil como un cuerpo que «puede hacer» cosas en términos de blanquitud. Sin embargo, esto no supone colocar esa blanquitud *en* el cuerpo del filósofo. Aquí nos puede ser de utilidad la biografía de Husserl. Cuando la blanquitud de Husserl se vio cuestionada, que fue cuando se le identificó como judío, perdió su cátedra y con ello, temporalmente, el reconocimiento público de su posición como filósofo.[27] No es casualidad que este reconocimiento se otorgue de forma simbólica

26. Por esta razón los cuerpos blancos de la clase trabajadora pueden verse como no «realmente» blancos, y cuerpos negros de clase media pueden verse como no «realmente» de clase media. Al mismo tiempo, las clases trabajadoras blancas no están «en la misma línea» que las clases trabajadores negras, y las clases medias negras no están «en la misma línea» que las clases trabajadoras negras. Los «puntos» de interseccionalidad hacen que el mapa social sea muy confuso.

27. Doy las gracias a Imogen Tyler por animarme a pensar sobre el significado de la pérdida de la cátedra de Husserl para mi reflexión sobre la blanquitud, y a Mimi Sheller por sus aportaciones sobre la política de la movilidad.

por medio de un objeto del mobiliario:[28] ocupar el espacio supone que te den un objeto, que permite que el cuerpo esté ocupado de cierta manera. El filósofo debe tener su asiento, después de todo. Si decimos que la fenomenología trata de la blanquitud, en el sentido de que ha sido escrita desde este «punto de vista», entonces lo que la fenomenología describe no es tanto cuerpos blancos, sino el modo en que los cuerpos llegan a sentirse como en casa en los espacios al orientarse de esta forma o aquella, donde estos cuerpos no son «puntos» de estrés, o lo que podemos llamar puntos de tensión.

De este modo, podemos redefinir la fenomenología del «yo puedo» como una fenomenología de la blanquitud. En otras palabras, esta fenomenología *describe la comodidad con la que el cuerpo blanco se despliega en el mundo gracias a la forma en que se orienta hacia los objetos y hacia los demás*. Dicho de una forma más sencilla: la blanquitud se convierte en una orientación social y corporal debido al hecho de que algunos cuerpos se sentirán más como en casa en un mundo que esté orientado en torno a la blanquitud. En cambio, si comenzamos con la desorientación, *con el cuerpo que pierde su silla*, entonces las descripciones que hagamos serán muy diferentes.[29]

Podemos tomar como una alternativa al trabajo de Fanon, que cuando comienza con la experiencia de un hombre negro en un mundo blanco comienza con la pérdida de la orientación, cuando el cuerpo se convierte en un objeto junto con otros. La experiencia es la de la náu-

28. Se refiere a la silla, porque en inglés «cátedra» se dice *chair*, que también significa silla. En el original inglés la autora utiliza *chair* para referirse a la cátedra de Husserl, y usará también este juego de palabras cuando se refiera al «cuerpo que pierde su silla (cátedra)», en el párrafo siguiente. *(N. del T.)*
29. La fenomenología de Merleau-Ponty, como mostré en el capítulo anterior, está llena de momentos queer, a menudo cuando describe experimentos de neurocientíficos que se basan en perturbar las funciones ordinarias de la percepción. Es importante señalar aquí que su análisis sugiere que el «yo puedo» exige el enderezamiento de la percepción (las funciones espaciales se vuelven a alinear, de modo que el cuerpo puede actuar) y que es un efecto de la acción: «Nos mantenemos de pie no por la mecánica del esqueleto, ni siquiera por la regulación nerviosa del tono muscular, sino porque estamos comprometidos en un mundo. Si este compromiso se deshace, el cuerpo se hunde y se vuelve objeto» (2002, p. 296). Si comenzamos a pensar sobre las condiciones del compromiso, y en cómo el mundo está determinado por algunos «compromisos» más que por otros, entonces podemos comenzar a desarrollar una política de la desorientación, es decir, una política que *vea la reducción de algunos cuerpos a objetos como un efecto de cómo se conforma el mundo mismo*. Ver las conclusiones de este libro para una ampliación de este punto.

sea, y la crisis de perder el propio lugar en el mundo, como la pérdida de algo que aún se nos tiene que dar. Para el hombre negro, la conciencia del cuerpo es «una conciencia en tercera persona» y el sentimiento es el de la negación (1986, p. 110). Sentirse negado es sentir presión sobre la superficie del propio cuerpo, donde el cuerpo siente el punto de presión como una limitación en lo que puede hacer. Tal y como sugiere Lewis Gordon en su crítica a Hegel, «se dice que las personas blancas son universales, y que las personas negras no» (1999, p. 34). Si ser humano es ser blanco, entonces no ser blanco es habitar lo negativo: es ser «no». La presión de este «no» es otra forma de describir las realidades sociales y existenciales del racismo.

Si el modelo del cuerpo de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* trata sobre la «motilidad», expresada en la esperanza de la enunciación, «yo puedo», la fenomenología de Fanon del cuerpo negro puede ser descrita en términos de la experiencia corporal y social de la limitación, de la inseguridad y del bloqueo, o quizás incluso en términos de la falta de esperanza de la enunciación «yo no puedo». El hombre negro, al convertirse en un objeto, ya no actúa ni se despliega; en su lugar, está amputado y pierde su cuerpo (Fanon, 1986, p. 112). En cierto modo, Merleau-Ponty describe el cuerpo como «exitoso», como «capaz» de desplegarse (por medio de objetos) con el fin de actuar en el mundo y dentro de él. Fanon nos ayuda a exponer este «éxito» no como una medida de competencia sino como la forma corporal del privilegio: la capacidad de movernos por el mundo sin perder el propio camino. Ser negro o no blanco en «el mundo blanco» significa volverse hacia uno mismo, volverse un objeto, lo que significa no solo no ser ampliado por los contornos del mundo, sino ser reducido como un efecto de la ampliación corporal de los otros.

Para los cuerpos que no son ampliados por la piel de lo social, el movimiento corporal no es tan fácil. Estos cuerpos son parados, y la parada es una acción que crea sus propias impresiones. ¿Quién eres? ¿Por qué estás aquí? ¿Qué estás haciendo? Cada pregunta, cuando se hace, es una especie de *dispositivo de parada*: eres parado cuando se te hace la pregunta, al igual que hacer la pregunta necesita que se te pare. Una fenomenología de «ser parado» puede llevarnos en una dirección diferente que una que comience con la motilidad, con un cuerpo que «puede hacer» al fluir en el espacio.

Parar[30] implica muchos significados: cesar, acabar, y también cortar, arrestar, frenar, prevenir, bloquear, obstruir o cerrar. El activismo negro nos ha mostrado que la práctica policial plantea una economía diferenciada de la parada: algunos cuerpos son «parados» más que otros, al ser objeto de la atención del agente de policía. El «eh tú» aquí no se dirige al cuerpo que puede heredar el ideal del yo de una organización, o que puede ser seleccionado para seguir una línea dada, sino al cuerpo que no puede ser seleccionado, al cuerpo que está «fuera de lugar» en este lugar. En otras palabras, aun así el cuerpo «inelegible» debe ser «seleccionado» en su lugar, en parte por medio de la repetición misma de la acción de «ser parado» como una forma de interpelación. La «parada e identificación» es una tecnología del racismo, como bien sabemos. La parada e identificación no siempre termina en este punto: la identificación misma puede ampliarse a prácticas de detención indefinida. Parar es por tanto una economía política que se distribuye desigualmente entre los otros, y también es una economía afectiva que deja sus impresiones, afectando a los cuerpos que son objeto de su interpelación.

¿Qué se siente al ser parado? Que te paren no solo es estresante, además hace que el «cuerpo» mismo sea el «lugar» del estrés social. Déjenme que utilice un ejemplo personal reciente de cuando me pararon:

> Llego a Nueva York, sujetando mi pasaporte británico. Lo entrego. El funcionario del aeropuerto me mira, y después mira mi pasaporte. Ya sé la pregunta que me va a hacer: «¿De dónde es usted?» Mi pasaporte indica mi lugar de nacimiento. «Del Reino Unido» le respondo. Me dan ganas de añadir: «¿Es que no sabe leer? Nací en Salford», pero me contengo. Mira a mi pasaporte, no a mí. «¿De dónde es su padre?» Ocurrió lo mismo la última vez que llegué a Nueva York. Es esa pregunta que se me hace ahora la que parece situar lo sospechoso no en mi cuerpo, sino en eso que ha descendido por la línea familiar, casi como una mala herencia. «Paquistán» respondo lentamente. Él pregunta: «¿Tiene usted un pasaporte paquistaní?» «No», respondo. Finalmente, me deja pasar. El apellido «Ahmed», un apellido musulmán, me ralentiza. Bloquea mi paso, aunque sea de forma temporal. Me quedo atascada, y luego sigo andando. Cuando cojo el vuelo para dejar Nueva York más tarde esa

30. En inglés *to stop* tiene todos estos significados. *(N. del T.)*

> semana, me vuelven a parar. Esta vez es un encuentro más amable. Esta vez descubro que estoy en «la lista de pasajeros sospechosos»[31] y entonces tengo que llamar para pedir permiso para que me dejen viajar. Eso lleva tiempo, por supuesto. «No se preocupe» me dice el agente, «mi madre también está en esa lista». Siento una extraña camaradería con su madre. Entiendo lo que me está diciendo: quiere decir que «cualquiera» puede estar en esa lista, que es casi como decir «incluso mi madre», cuya inocencia por supuesto es indudable. Sé que es una forma de decirme: «No es culpa suya. No se lo tome como algo personal». Por supuesto, no es culpa mía. Pero aun así me afecta. Mi nombre me nombra, al fin y al cabo. Puede que no sea personal, pero tampoco es sobre «cualquiera». Es mi nombre lo que me ralentiza.

Para algunas personas, el «pasaporte» es un objeto que amplía la motilidad y les permite pasar a través de las fronteras. Para otras, los «pasaportes» no funcionan de esa manera. En su lugar, el documento cambia la mirada hacia su propietario y convierte su cuerpo en sospechoso, incluso en un «posible terrorista» (ver Ahmed, 2017 [2004a]). El movimiento de algunos implica bloquear el movimiento de otros.[32] Si la nacionalidad del pasaporte parece no seguir la línea del apellido, y estos juicios sugieren historias de un pensamiento no normativo, entonces el cuerpo es sospechoso. Podemos ver aquí que la experiencia de ser «detenido» no supone simplemente una demora o un retraso seguido por un comienzo o una continuación. En su lugar, «ser detenido» cambia la orientación propia; vuelve la atención sobre uno mismo, como un cuerpo que no «sigue el movimiento» sino que te delata.

En el encuentro que he descrito antes, me convierto de nuevo en una extranjera, el apellido que he recibido me convierte en extranjera. En el lenguaje cotidiano, un «extraño»[33] sería alguien que no conocemos. Cuando no reconocemos a las personas, son extrañas. En *Stran-*

31. *No fly list*: se trata de una lista de personas creada por el Gobierno de EE.UU. tras los ataques del 11-S, a las que no se autoriza a entrar o salir de EE.UU. en vuelos comerciales. *(N. del T.)*

32. Desarrollo esta tesis sobre las «economías del movimiento» (cómo el movimiento de algunos bloquea el movimiento de otros) en *La política cultural de las emociones* (2017 [2004a]). Ver también la introducción a Ahmed, Castañeda, Fortier y Scheller, 2003, quienes critican cómo se ha considerado la movilidad dentro de la teoría cultural y social.

33. Aquí y en todo el párrafo la autora utiliza el doble significado de la palabra *stranger* en inglés, extraño y extranjero. *(N. del T.)*

ge Encounters, planteo un modelo alternativo que sugiere que reconocemos a algunas personas *como* extrañas, y que «algunos cuerpos» más que otros son reconocibles como extraños, como cuerpos que están «fuera de lugar» (Ahmed, 2000). Si volvemos al volumen primero de *Ideas* de Husserl, vemos que incluye a los «extraños» y a los «amigos» como parte del mundo de valores y utilidades, como el mundo que conozco implícitamente o que ya me viene dado, «vuélvame o no a ellos, y a los objetos en general» (1968, p. 103). Por supuesto, esto puede significar simplemente que sabemos que existen «otras personas» (incluyendo aquellas que no conocemos) en el mundo «junto con» nosotros, de modo que difícilmente nos vamos a sorprender cuando pasen a nuestro lado. La inclusión del extranjero dentro del campo del conocimiento práctico puede avalar un punto aún más fuerte: que conocemos al extranjero, que el extranjero ya está «en casa» y que es familiar en su «extranjería». El extranjero tiene un lugar, al estar «fuera de lugar» en casa. Las tecnologías que enuncian la diferencia entre amigos y extranjeros indican que esta distinción no es solo práctica sino que se ha transformado en una ética, por medio de la cual la proximidad del extranjero se ve como algo que pone en peligro la «vida» misma de la familia/comunidad y la nación. Esta proximidad es necesaria para establecer el derecho a la defensa.

No todas las personas que están en las fronteras, como los turistas, migrantes o ciudadanos extranjeros, son reconocidas como extranjeras; algunas parecerán estar más «en casa» que *otras*, *algunas* pasarán por medio de sus pasaportes ampliando la motilidad física en una movilidad social. No se plantea ninguna pregunta sobre su origen. La genealogía del extranjero siempre está bajo sospecha. El extranjero se convierte en un extranjero por alguna *huella* de un origen dudoso. Tener el pasaporte «correcto» no importa si tienes el nombre o el cuerpo equivocado: y de hecho, el extranjero con el pasaporte «correcto» puede causar un malestar particular, por ser aquel que intenta cruzar, o pasar desapercibido. El discurso del «peligro extranjero» nos recuerda que «peligro» a menudo se plantea como lo que se origina fuera de la comunidad, o como lo que viene de los marginados, de aquellas personas que no están «en casa» y que han venido de «algún sitio, de otro sitio» (el «sitio» de este «otro sitio» siempre marca la diferencia). A los extranjeros siempre se les pregunta «¿de dónde eres?», y si esta pregunta no obtiene una respuesta que explique lo que es sospechoso,

entonces se les pregunta de dónde son sus padres, o incluso se hacen preguntas que van más «atrás» hasta que «el qué» que es sospechoso es revelado. Aunque el extranjero puede que no esté «en casa», solo se convierte en extranjero cuando se acerca demasiado a la casa. La política de la movilidad, de quién logra moverse con comodidad entre las líneas que dividen los espacios, puede ser redefinida como la política de quién logra estar en casa y quién logra ampliar su cuerpo en los espacios habitables, como espacios que son habitables en la medida que amplían las superficies de estos cuerpos.

Las personas a quienes se les para quizá se ven *movidas de una forma diferente*. He planteado que mi apellido me ralentiza. Un apellido musulmán. Hay que señalar que el apellido mismo se convierte en una «mala herencia». Sabemos que los apellidos se heredan de diferentes formas. Yo recibí el apellido de mi padre, como un apellido que amplía la línea paterna. Pero también es un apellido que me conecta con mi parte paquistaní. Podemos ver con este ejemplo que si bien es verdad que heredamos hábitos, también podemos heredar lo que no logra ser habitual: heredar un apellido musulmán en Occidente es heredar la imposibilidad de un cuerpo que pueda «seguir detrás», o incluso heredar la imposibilidad de ampliar el alcance corporal. Para el cuerpo reconocido como «podría ser musulmán» la experiencia comienza con la incomodidad: los espacios que ocupamos no «amplían» las superficies de nuestros cuerpos. Pero nuestras acciones anticipan más cosas. Tras ser señalados en la línea, en las fronteras, nos ponemos a la defensiva adoptamos una postura defensiva mientras «esperamos» que la línea del racismo nos quite los derechos de paso. *Si heredamos el fracaso de que las cosas sean habituales, entonces puede que también adquiramos una tendencia a mirar detrás de nosotros.*

Orientaciones mestizas

Comenzar con las experiencias vividas de aquellas personas que fracasan en heredar la blanquitud nos lleva de nuevo a la cuestión de la llegada, cuando nos enfrentamos a lo que está detrás de nosotros. Nos giramos, volvemos. Si las diferencias raciales son un efecto de cómo se agrupan los cuerpos en la actualidad, debemos seguir preguntando

qué hay «detrás» de las agrupaciones. Una fenomenología que pueda explicar las diferencias raciales, por tanto, nos devolvería a la temporalidad del «antecedente» (ver capítulo 1): a cómo la morada racial de la persona está determinada por las condiciones de llegada de cada una. Para proponer esta fenomenología puede que necesitemos comenzar con una «genealogía mestiza». Esta genealogía sería mestiza, dado que abordaría que las cosas no se mantienen separadas de otras cosas; una genealogía mestiza es aquella que se mantiene «alejada» de las líneas de la genealogía tradicional. Una forma de plantear una genealogía mestiza sería comenzar por los múltiples horizontes del cuerpo de raza mestiza. Esto no quiere decir que solo los cuerpos de raza mestiza tengan genealogías mestizas, o que haya cuerpos que sean puros o «no mestizos». Más bien se trata de plantear que describir el mundo vivencial que se despliega para aquellos progenitores que tienen diferentes «antecedentes» raciales —que vienen de diferentes mundos y que son concebidos como si vinieran de «lados diferentes» (un imaginario que tiene efectos reales y materiales en la forma en que están dispuestas las cosas)— puede ayudarnos a mostrar que la genealogía misma es mestiza. Cuando la genealogía se endereza, cuando establece su línea, básicamente perdemos la visión de esta mezcla.

Cuando analizamos las genealogías mestizas, debemos reflexionar sobre las diferentes historias de racialización que ya han interpretado el cuerpo mestizo llevándolo a una línea. Tal y como nos muestra el importante trabajo de Naomi Zack (1993) sobre la filosofía de la «racialidad» mestiza, el cuerpo de raza mestiza no existe históricamente: si alguien tiene un antecesor no blanco, entonces no es mestizo sino negro. Con esta lógica es imposible heredar más de una línea racial: uno es o blanco o no blanco. Como explica Zacks, el esquema racial «elimina lógicamente la posibilidad de la raza mestiza porque los casos de raza mestiza, donde hay personas con antepasados negros y blancos, son designados automáticamente como casos de raza negra» (p. 5). Progresivamente, la racialidad mestiza se ha convertido en una categoría de propio derecho, aunque la forma en que esta categoría se hecho reconocible depende de contextos nacionales diferentes.[34] En el Reino Unido, el censo más reciente venía marcado por una

34. La diferencia entre la categorización racial en EE.UU. y en el Reino Unido es significativa, y por supuesto significa que hay diferentes orientaciones hacia «la raza».

proliferación de categorías de raza mestiza, aunque el «denominador común» es «blanco». Para ser mestiza la persona debe ser blanca «más» algún otro, donde el «algún otro» varía pero siempre aporta algún tipo de «color.

Debemos prestar atención a las formas en que el cuerpo de raza mestiza entra progresivamente en la cultura pública como un espectáculo. El cuerpo de raza mestiza se suele imaginar de dos formas. En la primera, el cuerpo de raza mestiza es idealizado como la nueva hibridación: como el punto de encuentro entre las razas, que crea una línea entre ellas (ver Ahmed, 2004a, pp. 136-137). Estas «razas» ya están espacializadas e incluso son identificables como dos «lados», como ya sabemos por los discursos del orientalismo. Es casi como si la criatura «de raza mestiza» se convirtiera en un punto de encuentro entre dos partes del mundo. Como muchos han observado, este discurso mantiene la presunción de que la pureza racial es originaria (ver Ifekwunigwe, 2004, p. 2). El origen del híbrido sería entonces la mezcla de líneas puras. Además, esta versión también subestima la constante preocupación social sobre la mezcla interracial; el cuerpo de raza mestiza se convierte en un lugar de placer, o en un buen objeto que sostiene la fantasía del «multiculturalismo» como una «mezcla cultural», solo cuando está separado de signos de intimidad sexual interracial (Wiegman, 2002, p. 873). Una versión más antigua del «lugar» del cuerpo de raza mestiza es menos entusiasta y vería ese cuerpo en términos de la lógica del negativo doble: como algo que «no» es blanco, ni negro, y perseguido por todo lo que no es. Esta segunda versión de la racialidad mantiene la creencia de que entrar en una identidad pura es la única manera de asegurarse un lugar en el mundo. En esta visión del mundo, el sujeto de raza mestiza estaría condenado a una vida de depresión. En la primera versión, una criatura de raza mestiza hereda ambas líneas o incluso los dos lados de su genealogía y los mantiene unidos. En la segunda versión, la criatura de raza mestiza no hereda ninguna de las líneas y no tiene «nada» que seguir.

Algunas de mis explicaciones puede que no se puedan traducir, lo que apunta a la dificultad de trabajar con «objetos» que adquieren diferentes sentidos dependiendo del «punto» de su residencia. Por supuesto, todos los objetos se transforman cuando se traducen, o cuando viajan. Un enfoque puede ser ver lo que no se traduce como un regalo, en el sentido de que genera algunas nuevas impresiones. Ver Spivak, 1995 para un análisis de lo que se deriva de aquello que no se traduce o «se mueve a través».

Para mí, el fracaso de la herencia no significa que no tengamos nada que seguir, más bien nos abre a otros mundos al aportar un ángulo diferente de «lo que» se hereda. Recuerdo los sentimientos de ser mestiza como una experiencia afectiva de estar entre mis progenitores, pero sin llegar a alcanzar ninguno de esos lados.

> Camino entre vosotros. Ambos estáis conectados conmigo. Camino entre vosotros pero quiero estar en un lado. Cierro los ojos y deseo que él desaparezca. ¿Qué aspecto tendría sin él? ¿Sería blanca como mi madre? Me siento culpable por mi fantasía asesina, pero el pensamiento del cuerpo blanco de ella me hace temblar de esperanza. Quizá me parecería a ella, si él se fuera.

¿Qué significa «no ser blanco» habitando un cuerpo de raza mestiza «en casa»?[35] Mi punto de partida aquí son mis propias experiencias de «estar-en-casa» con una madre blanca y un padre moreno, y por tanto tener «en casa» una demostración visible de intimidad interracial. Si tenemos en cuenta que los lazos familiares se confirman muy a menudo por medio de signos de semejanza, entonces es interesante preguntar cómo se establecen estos lazos en el caso de familias de raza mestiza. ¿En este caso el cuerpo híbrido de la criatura se sigue «viendo» como «parecido» a ambos progenitores, en el sentido de una aproximación a ellos? La aproximación produce una fantasía de «medianía». ¿La herencia de la criatura de raza mestiza toma la forma de cuerpo aproximado, como un cuerpo que parece «como si» pudiera ser la criatura de un progenitor negro y un progenitor blanco, en la medida en que mezcla sus colores? ¿Cómo afecta la idealización del cuerpo blanco a la criatura de raza mestiza? ¿O llega a plantearse la «familia mestiza» como un ideal social?

Quiero sugerir aquí que la familia mestiza no es incorporada fácilmente como ideal social, precisamente porque las dos partes no crean necesariamente una nueva línea. En mi experiencia de tener una

35. Estoy utilizando mi propia experiencia de genealogía racial mestiza, que no se corresponde necesariamente con las experiencias de otras personas. Hay unos excelentes análisis de feministas británicas negras sobre la racialidad mestiza a partir de investigaciones empíricas: Ali, 2003; Ifekwunigwe, 1999; y Tizad y Phoenix, 1993. Ver también Ifekwunigwe, 2004, que recoge una buena selección de artículos históricos y contemporáneos de estudios de la raza mestiza.

madre blanca inglesa y un padre paquistaní, mis primeros puntos de identificación fueron con mi madre y estaban ligados a la blanquitud y al deseo de ser vista como blanca y como «parte» de la comunidad blanca (ver Ahmed, 1997). Este deseo puede ser rearticulado como el deseo de «compartir» la blanquitud o incluso de tener una participación «en ella». Por supuesto, esta imagen de la blanquitud era fantasiosa. La fantasía se convierte en vinculante como un efecto de la identificación. Cuando recuerdo ir paseando calle abajo en medio de mis padres, *no siempre me sentía en medio de ellos*. Me sentía más en un lado que en otro. Quería estar en el lado de mi madre; de hecho, mi deseo *me puso de su lado*. No era un momento de identificación de género, en el sentido de que no se trataba de que quisiera ser una chica. Más bien se trataba de que quería ser vista como blanca y no tener al padre presente, dado que «su cuerpo» amenazaba mi deseo de blanquitud. Me recuerdo pensando que si mi padre no estuviera allí, podría parecer blanca. Esta desidentificación implica el deseo de renunciar a la proximidad que me venía dada por los antecesores. Recuerdo que deseaba que él desapareciera, para poder estar al lado de mi madre, de su lado, con ella. ¿Qué significa querer ser blanca al orientarse de esta forma?

La relación entre identificación —querer ser «como»— y la formación de alianzas —al lado de quién— es crucial. Para mí, una pregunta que queda por responder es: ¿cómo «me» pone en relación «contigo» lo que considero que es «mío»? Ya he explicado que las familias se basan en estar de un lado, y que esta demanda de «estar de un lado» supone dejar otras cosas de lado. Una de las cuestiones que me interesan es cómo ciertas direcciones, como relaciones de proximidad o cercanía, se convierten en formas de lealtad social o política. La familia nos exige «elegir un lado», ser leales a su forma eligiendo un lado, que es «su lado». Cuando consideramos el orientalismo como un caso de formación de un mundo, que crea dos lados y los alinea con cuerpos, podemos mostrar que «elegir lados» es importante. Elegir el lado de mi madre supuso también «elegir el lado» de la blanquitud, y de este modo convertir lo que era «moreno» en «el otro lado».

Para la criatura de raza mestiza, querer ser blanca tiene que ver con la experiencia vivida de no ser blanca, aunque la blanquitud esté «en casa». Para la criatura de raza mestiza, cuya herencia parece cruzar la línea de la genealogía convencional, el deseo de blanquitud,

como deseo que confirma su «inaccesibilidad», se expresa como una rabia asesina contra parte de la herencia o la genealogía de la persona. En mi propia memoria corporal, ese deseo de desaparición tomó la forma de un deseo de rechazar mi proximidad respecto al cuerpo de mi padre: mi deseo de caminar *distanciada de él*. Su cuerpo incluso llegó a representar distancia *de mí*. En este deseo, es la proximidad de esta distancia la que es considerada como una mala herencia; esta proximidad es lo que «explica» la incapacidad para alcanzar la blanquitud. La persona ya ha fracasado en ese ideal al que quería aproximarse, a causa de lo que hay en casa.

Pero ese ideal también está «en casa», aunque no sea alcanzable; parece estar encarnado en el cuerpo de la madre, un cuerpo que también promete cuidado y protección. Para la criatura de raza mestiza, el deseo de ser blanca es melancólico; implica un impulso asesino que se dirige a una misma, como un cuerpo que ha recibido una herencia que no desea poseer. Este deseo de estar con la madre blanca, de ser como ella estando a su lado, no pone a su alcance la blanquitud. No es una acción exitosa, que permita al cuerpo ampliar su alcance, sino que más bien vuelve al cuerpo hacia sí mismo, como objeto hacia el que se orienta la acción. El cuerpo de raza mestiza aquí no «se queda atrás» sino que se convierte en objeto de atención: el cuerpo no es lo bastante blanco y no parece «como si» siguiera una línea blanca de descendencia. Aunque el cuerpo de raza mestiza quiere ser blanco (en el sentido de estar orientado «alrededor» de la blanquitud), también se orienta *hacia* la blanquitud como objeto de deseo. El «hacia» vuelve imposible el «alrededor de», y bloquea la acción llevando el cuerpo blanco a la superficie. La racialidad mestiza se convierte, en esta dinámica, en una herencia fallida, o incluso en una orientación fallida, donde el cuerpo habita una categoría que no amplía su alcance.

Pero cuando la orientación fracasa, ocurre algo. Las cosas se mueven. El doble negativo (que por supuesto no se vive como doble, si deseas alinearte más con un lado que con otro) no necesariamente conduce a la depresión. Puede crear otras impresiones. No ser blanca puede también reorientar tu relación con la blanquitud, aunque el «no» pueda al principio generar una impresión negativa. Fracasar en las orientaciones, cuando los cuerpos habitan espacios que no amplían su forma, significa que ocurre algo diferente a la reproducción de la situación.

Aquí quiero volver a mi propia experiencia de la llegada. Como sabemos, no solo llegan cuerpos. También llegan objetos; éstos solo se vuelven alcanzables si su llegada coincide con la nuestra, o incluso *amplían nuestra llegada. Para mí, la hija de una madre inglesa* blanca y de un padre paquistaní, que nací en Inglaterra y que crecí en un barrio blanco en una ciudad de Australia, la blanquitud estaba sin duda «en casa», aunque yo no la poseyera. Podemos decir que la blanquitud era parte de mi origen, y no solo de mi origen. La blanquitud también se movía alrededor, reuniéndose como partes sin un todo: desde la materia misma de la piel de mi madre, a los objetos, espacios, y naciones imaginadas, como «puntos» que «apuntan» a múltiples horizontes. Tal y como propone Katherine Tyler, una herencia «de imaginación genealógica interracial» implica diferentes sustancias y procesos, o diferentes signos de relación, cuando nos movemos «a través de las líneas del color» (2005, pp. 491-492).

La blanquitud se movía a mi alrededor en el barrio en que vivía, pero también «apuntaba» a un «allí, a otro lugar», donde el «allí» era Inglaterra. Inglaterra estaba sin duda en mi horizonte, y estaba allí, dado que yo no vivía allí. Los objetos me señalaban hacia allí. El cuerpo de mi madre era una blanquitud cercana y su proximidad significaba que otros objetos eran accesibles: los crismas de Navidad de una Inglaterra con nieve blanca; nombres y amigos ingleses; los recuerdos corporales de días blancos y fríos; los abuelos, el tío, y las primas con sus caras blancas y su pelo pelirrojo. ¿Qué objetos se juntan en nuestras casas? Debemos ser cuidadosos para recordar cómo llegan estos objetos. La blanquitud no está en estos objetos, como una forma de residencia positiva; más bien es un efecto de cómo se reúnen, para crear un límite o incluso un muro «en» el cual habitamos. Para mí, aunque las cosas que se reunían lo hacían «alrededor» de la blanquitud, también me señalaban a Inglaterra, a otro lugar que yo no habitaba del todo, un punto más allá de mi morada y a la vez un punto dentro de esa morada. Los objetos también tienen sus propios horizontes: mundos de los que emergen, y que les rodean. El horizonte tiene que ver con cómo los objetos llegan a la superficie, cómo emergen, lo que determina su superficie y la dirección a la que miran, o en qué dirección miramos, cuando los miramos. Y si seguimos a estos objetos, accedemos a mundos diferentes.

Tal y como planteé en el capítulo 2, la mayoría de los objetos que había en mi casa familiar eran regalos que mis padres recibieron en su boda, o regalos que les ofrecieron cuando dejaron Inglaterra para ir a Australia. Recuerdo una fondue, por alguna razón, quizá porque estaba colocada en medio del aparador. Recuerdo la mesa del comedor, que creo que fue traída desde Inglaterra; oscura y brillante, estaba reservada para «ocasiones especiales». Recuerdo sesiones de fotos, felices escenas familiares que ocultaban muchas cosas. La mayoría de los regalos eran de la familia que dejamos atrás, en Inglaterra. Al menos esa era la historia. Decían que mi familia paquistaní no pudo aceptar que su hijo se casara con una chica blanca inglesa, de modo que no recibimos nada de ellos, al menos hasta que nació mi hermana (la reproducción a menudo crea vínculos, o es la ocasión para la reconciliación familiar). Decían que mi madre era más abierta. Creo que esto era probablemente porque ella se estaba casando «hacia arriba» y también «fuera», una enfermera casándose con un médico. La promesa vertical de la movilidad de clase es importante aquí.

Y más tarde, mi padre trajo más cosas de Pakistán. Recuerdo las alfombras: alfombras persas, bellamente tejidas a mano, cubriendo la alfombra beige de debajo. Alfombras orientales. Los espacios blancos están determinados por la domesticación de estos objetos. Sospecho que se percibe de forma diferente si los objetos llegan como objetos «extranjeros» o «hereditarios», o como «extraños» y «familiares», donde esta extrañeza o familiaridad no es una propiedad de tales objetos, sino una cuestión de cómo entramos en contacto con ellos.

Al mismo tiempo, la mayoría de los hogares incluyen lo que Mary Louise Pratt (1992) ha denominado una «zona de contacto», un espacio entre las culturas que es también donde los cuerpos se encuentran con otros cuerpos (ver también Ballantyne y Burton, 2005). El contacto entre los objetos acerca algo más que cosas, dado que los objetos residen o habitan dentro de las culturas como representaciones de su historia, e incluso toman la forma de esta morada. Este contacto puede ser asimétrico y aun así afecta a ambos «lados», creando formas culturales que no son simplemente una u otra. Es importante aquí que no consideremos las «culturas» como objetos en sí, que entran en contacto para crear una hibridación a partir de la mezcla de formas puras. Más bien las «culturas» llegan a vivirse como si tuvieran cierta forma, o incluso una piel, como efecto de este contacto. Si recordamos mi

idea de que heredamos proximidades (es decir, que heredamos «aquello» «con» lo que es posible entrar en contacto por estar accesible), entonces podemos ver que la historia del contacto cultural también implica la reproducción de la cultura: el contacto es un proceso pero está «restringido» por la misma restricción de aquello con lo que entramos en contacto. Estas restricciones no vienen impuestas desde el exterior sino que son un efecto de orientaciones que ya se han tomado, que significa que seguimos ciertas líneas y no otras. Esto no quiere decir que estas restricciones sean siempre legislativas: después de todo, lo queer acontece precisamente cuando esa legislación fracasa, cuando los cuerpos se encuentran con aquello que quedaría apartado si siguiéramos las líneas que se nos han dado. Lo que debemos evitar es la presunción de que el «contacto» mismo proporciona una base común; o si compartimos esta base, entonces también estamos divididos por lo que «sí» entra en contacto y también por lo que «no».

Algunas formas de contacto cultural son esenciales para la reproducción de la identidad cultural, e incluso para el «apartamiento» de ciertos cuerpos. Aquí podemos volver a la domesticación de Oriente. Quedé impresionada por la descripción que hace Diana Fuss del interior del despacho de Freud, que estaba adornado con alfombras orientales y también con urnas egipcias, incluyendo la urna que contenía las cenizas del propio Freud como su último lugar de residencia (2004, pp. 89-105). Fuss cita las reflexiones del poeta americano H.D. sobre su experiencia en el despacho de Freud: «Hoy, acostado en el famoso diván psicoanalítico… me lleven donde me lleven mis fantasías ahora, tengo un centro, una seguridad, un objetivo. Estoy centrado o reorientado aquí, en esta misteriosa guarida del león, o cueva de los tesoros de Aladino» (2004, p. 90). El diván, que está rodeado de estos objetos exóticos o incluso extranjeros, de «otros» tiempos (antigüedades) y otros lugares (orientales), se convierte en el punto desde el que se despliega el mundo psicoanalítico. Tal y como planteé en mi análisis del orientalismo, este contacto puede implicar historias de apropiación, aunque esta apropiación hable el lenguaje del amor, la curiosidad y el cuidado. La agencia de cuerpos específicos está «detrás» de estas agrupaciones: los cuerpos de los coleccionistas, viajeros, exploradores. La llegada de estos objetos depende de su adquisición (podemos especular sobre los regalos, los robos, las compras y los pagos). Por supuesto, una vez que llegan aquí, como objetos que adornan el inte-

rior de la habitación de Freud, los objetos mismos son separados de la historia de llegadas pasadas y de lugares donde han vivido que no son alcanzables simplemente por medio de los objetos que se han puesto a su alcance. Una vez que han llegado, sin embargo, no sabemos aún qué harán los objetos, o qué se hará con ellos. Las apropiaciones son violentas, y también pueden crear el fondo en el que acontecen otras cosas.

Los espacios diaspóricos también están determinados por historias de objetos. La recolección de objetos en casa adopta diferentes formas; los objetos se dispersan «junto con» la dispersión de los cuerpos en los espacios, como una dispersión que crea una impresión. Cuando los cuerpos y los objetos salen de nuevo a la superficie adquieren nuevas formas. Para las comunidades diaspóricas, los objetos se reúnen como líneas de conexión de espacios que son vividos como hogares pero que ya no están habitados. Los objetos llegan a representar esos hogares perdidos. Como describe Divya Tolia-Kelly en su trabajo sobre las casas asiático-británicas, esta «refracción de la conexión con lugares, historias y genealogías pasadas por medio de las culturas materiales, colectivamente significa la ausencia de otras personas, lugares y entornos» (2004, p. 322). Tal y como muestra su obra, es crucial que no asumamos que estos objetos simplemente nos llevan «de regreso» a un pasado que ya no existe. La proximidad de los objetos no es un signo de nostalgia, de morriña por un hogar que se ha perdido. Más bien, como sugiere Tolia-Kelly, estos objetos hacen posibles nuevas identidades en las «texturas» cotidianas. O podríamos decir que estos objetos mantienen vivas las «impresiones» del pasado, y al hacerlo crean nuevas impresiones en la misma ola o tejido del presente. Al colocarlos junto con otros objetos adquiridos en el espacio de residencia (la casa como «donde uno está») se crea una hibridación de la casa. Esta hibridación no se basa en el «alcance» de cierto cuerpo, que está «detrás» de la reunión de objetos en el espacio y en el tiempo (llevar lo que es extraño «a casa»), sino en las idas y venidas de diferentes cuerpos mientras reconvierten las casas en algo que al principio pueden parecer mundos más bien extraños.

Los hogares de razas mestizas también reúnen objetos a su alrededor, objetos que emergen de mundos diferentes y que parecen mirar en diferentes direcciones. Pueden experimentarse como un lugar «entre» el hogar diaspórico y el hogar orientalista: el contacto con los

objetos se da en cierto «punto» entre lo extraño y lo familiar, como a la vez dentro y fuera de lo familiar. Los objetos que se reúnen vienen de lados diferentes: desde un lado el mismo objeto puede ser recibido como extraño, y desde el otro lado como familiar. Dado que los lados no son accesibles simplemente como puntos de vista, esto convierte al «objeto» mismo en una mezcla híbrida de lo extraño y lo familiar en cualquier momento del tiempo. Al mismo tiempo, estas diferencias en las formas del contacto cultural, que he descrito en términos de orientalismo, diaspórico y raza mestiza, no siempre se mantienen. Aunque es importante reconocer las diferentes modalidades del contacto cultural (especialmente si queremos evitar crear un ideal cultural fuera de la zona de contacto), es igualmente importante reconocer que el «contacto» mismo puede redefinir el terreno en el que se produce. Los objetos también cambian de manos: se pasan alrededor y también hacia abajo; se heredan. Los objetos se pueden mover «dentro» y «fuera» dependiendo de los términos de su herencia. Los objetos llegan de otros mundos, mundos que son «otros» en la medida en que no los habitamos en la actualidad. Esta «otra mundialidad» de los objetos importa; y le da a los objetos más de una cara, más de un ángulo desde el que pueden ser observados, aunque no nos lleven allí. La cuestión no es solo cómo los objetos nos miran, sino cómo nosotros los miramos en el momento en que los vemos mirando a mundos diferentes.

En mi propia casa hay objetos que llegaron por medio de nuestra conexión paquistaní: especias, comida, fotos de bodas coloristas, *salwar kamises*[36] que no queríamos ponernos. Me encantaban las fotos de bodas: los colores rojos tan brillantes comparados con los vestidos blancos de las fotos de Inglaterra, vestidos blancos y fríos, días blancos y fríos. La blanquitud de mi casa quizá se hizo visible por el hecho de que Paquistán era vivido como el color. En muchos sentidos, era un hogar blanco, donde su blanquitud venía determinada por la proximidad de ciertos objetos y por cómo esos objetos se agrupaban a lo largo del tiempo y en el espacio para crear un punto para vivir. Tenía que ver con hablar con palabras blancas; en casa no hablábamos urdu o

36. El *salwar kameez* es una vestimenta tradicional unisex, que se utiliza sobre todo en Paquistán y Afganistán, aunque también en otros países de Asia del Sur y Asia Central. *(N. del T.)*

punyabí. El único momento en que escuchaba estas palabras en casa era cuando mi padre estaba al teléfono llamando a Paquistán.

Pero quizás esas otras palabras, aunque yo no pudiera responder a su destinatario, fueron suficientes para mí para escuchar otro lado. Los contornos de los espacios de raza mestiza no son tan suaves cuando vemos cómo llegan las cosas. Hay llegadas que son inesperadas, que crean bordes ásperos en los contornos de este mundo. Es como si se pudieran ver las grietas, lo que significa que las coberturas no logran cubrir, o que fallan en el acto de aportar una cobertura. Así, los «objetos» y «los cuerpos» perturban la imagen, creando desorientación en la disposición de las cosas. Comentarios que se hacían sobre «nuestra complexión»; cartas que describían a primos desconocidos cuyos nombres se me hacían familiares; visitas a Paquistán que inauguraban nuevos mundos, nuevos sabores, sonidos, y sensaciones en la piel; la excitación de la llegada de mi tía desde Islamabad, de la que decían que yo me «parecía tanto»; todas estas experiencias de estar en casa y en otra parte eran vividas, al menos a veces, como arrugas en la blanquitud de los objetos que se reunían. Se reunían, pero no siempre se reunían en torno a nosotros. No es que las perturbaciones significaran que las cosas ya no tenían su lugar; se trata de que los objetos no permanecían estables, al entrar en contacto con otros objetos cuyo «color» creaba impresiones diferentes. El color no era solo algo añadido, como un bronceado sobre una piel blanca, sino que redirigía mi atención hacia la piel, a cómo las superficies de los cuerpos y de los objetos están determinadas por historias de contacto.

Es bastante irónico que el objeto de Paquistán que más me impresionó fue una vieja y deteriorada colección de obras de Shakespeare. Cómo me gustaban esos libros, con sus portadas desgastadas y su encuadernación rota. Este amor por ellos vino en parte de su propia historia. Durante la partición[37] mi familia dejó la India para convertirse en ciudadanos del recién creado país, Paquistán. Fue un viaje majestuoso, y también duro y doloroso. Me encantaba escuchar cosas sobre ese viaje, *como si yo pudiera seguir la línea, como si mi vida* hubiera seguido la línea que ellos tomaron. Tras su llegada a Model Town, Lahore, encontraron esos libros —que habían dejado en la casa

37. Se refiere a la separación de las colonias británicas de las Indias Orientales. En 1947 se creó Paquistán, al separarse del anterior territorio colonial de la India. *(N. del T)*

las personas que la habían abandonado precipitadamente. Los libros fueron entregados a mi padre por su padre, quien los había encontrado en la casa que le había recibido, que le había acogido. Qué curioso que estos objetos, que yo me encontraba en casa como los objetos que llegaron de Paquistán, fueran las obras de Shakespeare. Apuntaban a Inglaterra, y podríamos decir que yo seguí ese punto. De vuelta a las palabras inglesas, a la cultura inglesa, a la historia inglesa.

Pero aunque los libros parecían dirigirme hacia Inglaterra, y hacia otro espacio, también me llevaron siempre al pasado, a otra época, una época en que mi familia hizo el largo viaje hasta Lahore. Aunque pudiera parecer que los libros de Shakespeare me llevaban a Inglaterra, en cierto modo me llevaron a Lahore. Después de todo, nunca desarrollé un interés por Shakespeare. Lo que sedujo mi imaginación fue cómo mi familia adquirió los libros. Me preguntaba por el «secreto» de su llegada a Lahore. ¿Cómo llegaron a estar allí? ¿Quién era el propietario original de los libros? La genealogía mestiza nos devuelve a un tiempo anterior a nuestra llegada, y eso nos recuerda que las orientaciones incluyen secretos: aquello que no podemos desvelar o recuperar sobre las historias que permiten a los objetos reunirse de la forma en que lo hacen.

Este secretismo no solo nos lleva al pasado, también apunta hacia el futuro. No siempre sabemos dónde nos llevan los objetos: cuando cambian de manos, se mueven. Adquieren nuevas formas cuando registran diferentes proximidades. La magia de las llegadas inesperadas apunta no solo al futuro sino al pasado, que tampoco puede alcanzarse simplemente en el presente. Los objetos que «están dispuestos alrededor» mantienen vivas historias que no pueden alcanzarse, aunque el «punto» de estos objetos es que pueden alcanzarse. Un hogar mestizo también deja objetos diseminados alrededor, aunque la dirección a la que apuntan depende de la dirección en que uno mira, que no es necesariamente la dirección que uno sigue. Esta mezcla de objetos no significa que todos los lados del objeto sean accesibles, que es otra forma de describir lo que la fenomenología de Husserl nos enseña: que solo podemos «tener la intención» del objeto evocando sus lados perdidos (ver capítulo 1). Estos actos de evocación incluyen no solo lo que percibimos en el presente, sino también las historias de las que emerge el objeto. Podemos incluso evocar lo que está detrás de él. Estas historias son espectrales en el sentido de que los objetos que

percibimos son huellas de estas historias, e incluso mantienen vivas estas historias, pero las historias no pueden simplemente percibirse. De hecho, estas historias pueden seguir vivas en la medida en que se resistan a convertirse en accesibles, como un lado que es revelado por nuestro punto de vista.

Una orientación mestiza no cogería simplemente cada lado y los pondría juntos para crear una nueva línea. Una orientación mestiza podría incluso mantener el secreto del otro lado, como el «lado» que está detrás de lo que miramos, incluso en el mismo momento en que nos giramos para ver lo que está detrás de nosotros. Al mismo tiempo, ser mestizo nos aporta más de un lado desde el que tener un «ángulo» sobre el mundo. Las herencias no siempre mantienen las cosas en su sitio, en su lugar, mantienen abierto el espacio para nuevas llegadas, para nuevos objetos, que tienen sus propios horizontes. Si la herencia significa recibir y poseer, entonces también puede abrir un hueco entre la recepción y la posesión. La experiencia de tener más de un lado accesible en casa me dio una cierta dirección, precisamente porque lo que fue recibido en casa, los signos cercanos de la blanquitud, no pudieron convertirse en posesiones. Los objetos de Paquistán quizá no me llevaron allí, al menos no directamente, pero aportaron líneas de conexión que redirigieron mi forma de aprehender lo que estaba detrás de mí. No se trataba simplemente de que yo miraba en ambas direcciones, hacia Inglaterra y hacia Paquistán, como horizontes del mundo que de algún modo venían «dados». Los objetos que contenían la blanquitud se movían a mi alrededor. Se escabullían, cuando me acercaba. Lo que mantenía mi atención estaba detrás de ellos, eran las historias que los ponían fuera de mi alcance. La inaccesibilidad de algunas cosas puede ser afectiva; puede incluso poner otros mundos a nuestro alcance.

Las orientaciones mestizas pueden cruzar la línea no tanto en virtud de lo que recibimos (los objetos cercanos que se nos dan como si fueran lados diferentes de nuestra herencia) sino más bien según cómo recibimos las historias que están detrás de nuestra llegada. No es casualidad que cuando dejé mi hogar sentí que el otro lado de la historia se me hizo más accesible. Volví a habitar el mundo yéndome a Paquistán tras dejar mi hogar. Este tiempo en Paquistán me reorientó, permitiéndome asumir Paquistán como parte de mi propia genealogía, dándome el sentimiento de que tenía más de un lado del que echar

mano, o incluso más de una historia familiar «detrás» de mí. En mi propia historia, esta conexión con mi lado paquistaní vino canalizada no por mi padre sino por mi conexión con mi tía más mayor, que no se casó y que estaba fuertemente implicada en el activismo de las mujeres. Cuando somos redirigidos a menudo tenemos personas detrás de nosotros, que nos ofrecen apoyo sin esperar nada a cambio, y que nos empujan hacia otro mundo. Estar cerca de mi tía, con su pasión por el feminismo y por lo que en nuestra biografía familiar ella llama «el poder de la mujer», fue lo que me ayudó a encontrar una orientación política diferente, una forma diferente de pensar sobre mi lugar en el mundo.[38] En cierto modo, esta reorientación fue posible por no ser lo que tenía (dado) en casa. Podríamos describir esta reorientación como una orientación mestiza; *una orientación que se despliega desde el hueco entre recepción y posesión.*

Hay algo que ya es bastante queer en esta orientación. No estoy segura de que ser de raza mestiza sea lo que me convierte en queer, aunque otras personas queer de raza mixta han hecho esta conexión, y es algo que puede ser analizado.[39] En su lugar, yo diría que la expe-

38. Cuando estaba trabajando en este capítulo una de mis primas paquistanís (que ahora vive en Londres) me dio su copia de nuestra biografía familiar, que había sido escrita por mi tío y mi tía más mayores. Leyéndola, y leyendo sobre la increíble vida de mi tía, sentí más que nunca que a menudo he subestimado lo mucho que me ha influido mi «lado» paquistaní. En cierto sentido, encaja que sean las vidas y los amores de mujeres activas políticamente lo que sustenta esta conexión: mujeres que rechazan definirse por medio de los hombres, y que orientan sus vidas de forma creativa con otras mujeres. Esta conexión se volvió especialmente importante cuando mi padre dejó de contactar conmigo cuando le hablé sobre mi vida queer. Ahora cualquier conexión con mi familia paquistaní solo es posible por medio de mis tías. Es interesante imaginar que las historias familiares pueden ser contadas de forma diferente, por medio del propio trabajo afectivo de las mujeres que no reproducen la línea familiar, que en un árbol convencional serían solo un «punto final». En una genealogía queer o alternativa, podría incluso surgir vida de estos puntos.

39. Encontramos un manifiesto de la relación entre la raza mestiza y las identidades queer en la página web de Lauren Jade Martin, una escritora y activista queer de raza mestiza: <http://www.theyellowperil.com/manifesto.htm>. Martin sugiere que las identidades de raza mestiza (multirracial y birracial) son queer porque no habitan las categorías raciales existentes. Pero también sugiere que las personas de raza mestiza o múltiple tienen más probabilidades de ser queer. Lo explica así: «casi todas las personas que conozco de raza mestiza son queer. No creo que sea una coincidencia azarosa. No estoy diciendo que haya una correlación directa —que si tus padres son de razas diferentes entonces eso significa que estas destinado a ser alguien claramente homosexual— pero sí creo que hay una relación aquí que merece ser analizada. Hay algo en vivir una existencia intersticial —una vida entre líneas— que crea una cierta libertad y

riencia de tener una genealogía mestiza es más bien una forma queer de comenzar, en la medida que ello proporciona un «ángulo» diferente sobre cómo se reproduce la blanquitud misma. La blanquitud es cercana; es una «parte» de tu historia. Pero aun así, no heredas la blanquitud, no heredas lo que, al menos en parte, está detrás de ti. Puedes sentir las categorías que no logras habitar: son una fuente de incomodidad. La comodidad es un sentimiento que tiende a no sentirse de forma consciente, como he planteado anteriormente. En su lugar, te hundes. Cuando no te hundes, cuando no te quedas quieto y das vueltas, entonces lo que está en el fondo aparece frente a ti, como un mundo que está reunido de una forma específica. La incomodidad, en otras palabras, permite que las cosas se muevan. Cada experiencia que he tenido de placer y excitación sobre un mundo abriéndose ha empezado con estos sentimientos ordinarios de incomodidad; de no encajar del todo en una silla, de estar inquieta, de que me hayan dejado esperando en el suelo. De modo que sí, si empezamos con el cuerpo que pierde su silla, el mundo que describimos será muy diferente.

Una genealogía del ser mestizo nos permite ver las mezclas que están ocultas en las líneas del árbol familiar convencional; cuando nos sentimos incómodos en nuestras viviendas, podemos notar cómo los objetos pueden llevarnos a otros lugares. Por tanto, quizá la genealogía misma se convierte en una cosa más bien queer y también mestiza. David Eng sugiere que podemos repensar la diáspora «no en los términos convencionales de la dispersión étnica, la filiación, y la trazabilidad biológica, sino más bien en términos de lo queer, la afiliación, y la contingencia social» (2003, p. 4).[40] Del mismo modo que la diáspora puede ser queer, también lo puede ser la genealogía. La genealogía queer no trataría sobre hacer otro árbol familiar, que convertiría las conexiones queer en nuevas líneas, ni tampoco sobre crear una línea que conectara dos lados. Una genealogía queer tomaría los «afectos» mismos del mestizaje, o de entrar en contacto con cosas que residen

---

fluidez. Somos anomalías entre las anomalías, capaces de entrar en múltiples mundos en múltiples momentos, como extraños y como infiltrados». Plantea que estar entre líneas puede abrir otros tipos de «en medio». Por supuesto, puede que no, ya que la experiencia de ser mestizo o de estar en medio puede también significar que busquemos apoyo siguiendo otros tipos de líneas.

40. *Para otra obra importante y crítica sobre las «diásporas queer»*, ver Puar, 1998; Patton y Sánchez-Eppler, 2000; Fortier, 2002, y Gopinath, 2005.

en diferentes líneas, como una apertura a nuevos tipos de conexiones. Como sabemos, las cosas quedan apartadas por estas líneas: no hacen que ciertas proximidades sean imposibles, sino peligrosas. Y aun así, las mezclas se producen, y las líneas no siempre nos dirigen. Una genealogía queer estaría llena de estas proximidades ordinarias. Esto no trata del punto de encuentro entre dos líneas que simplemente crearía nuevas líneas (que es, después de todo, una lectura convencional de la criatura de raza mestiza), sino más bien del «cruce» de líneas que ya existen, cuando se fracasa al volver a ellas.

Después de todo, el hueco entre lo que lo que uno recibe y en lo que uno se convierte se abre por efecto de cómo llegan las cosas y por las «mezclas» de cualquier llegada. Esto no quiere decir que algunos cuerpos necesariamente adquieren estas orientaciones como efecto de su propia llegada. Más bien quiere decir que el efecto desestabilizador de estas llegadas es lo que permite que lo que ha sido recibido sea percibido. No siempre sabemos qué puede ser desestabilizador; qué puede hacer que las líneas que nos dirigen sean más perceptibles como *líneas en un momento* u otro. Pero una vez desestabilizado puede que sea imposible volver, lo que por supuesto significa que nos dirigimos hacia otro sitio, como un giro que puede abrir diferentes horizontes. Curiosamente, es la mirada hacia atrás lo que confirma la imposibilidad de este regreso, cuando miramos lo que está detrás de nosotros. Retrocedes, avanzas.

Como ya sabemos, las experiencias de negación, que te paren por la calle o sentirse fuera de lugar, de sentirse incómodo en casa, no se «paran» aquí. Los cuerpos se reúnen en torno a estas experiencias, juntándose, actuando, rechazando esta herencia de blanquitud, rechazando incluso el deseo de seguir esa línea. Aprendemos esto de la fenomenología de Fanon de ser negro. Al explicar el «no puedo», el cuerpo que es parado o señalado, también analizamos la condición de posibilidad de la emergencia de una forma colectiva de activismo. Actuamos recogiendo conjuntamente esos momentos en que eres señalado y eres rechazado. Las reflexiones de Audre Lorde sobre los usos de la rabia por las mujeres negras también nos muestran la importancia de reagruparse. Al sentir rabia por el racismo y por cómo nos ha infravalorado, creamos nuevos espacios, ampliamos el espacio mismo que ocupan nuestros cuerpos, como una ampliación que implica energía política y trabajo colectivo (1984, pp. 145-153). En otras palabras, la

rabia colectiva sobre la orientación del mundo en torno a la blanquitud puede reorientar nuestra relación con la blanquitud.

Yo, que trabajo en Gran Bretaña, recibo una herencia alternativa de esta historia de acción colectiva, y la recibo cada día simplemente por habitar los espacios que habito, por caminar sobre ese suelo que ha sido despejado por esta acción. La llegada de cuerpos negros a las universidades británicas solo ha sido posible gracias a la historia del activismo negro, en el Reino Unido y transnacionalmente, lo que ha despejado espacios por medio de la repetición del rechazo colectivo a seguir la línea de la blanquitud. Por eso, me gusta el uso de la palabra «negro» como dispositivo de reorientación, como una orientación política, a pesar de que hay un riesgo de que se invisibilicen las diferencias entre cuerpos que son de diferentes colores y las diferentes historias que hay «detrás» de nosotros.[41] Esta palabra se convierte en un objeto, que hace que nos agrupemos en torno a él, como un reagrupamiento y ayuda a dar una base al trabajo que hacemos, en parte redefiniendo la base como la base de la blanquitud. Esta palabra, reclamada de esta manera, apunta hacia el futuro y hacia un mundo que aún está por habitar: un mundo que no está orientado en torno a la blanquitud. No sabemos, hasta ahora, que forma podría tener este mundo, o qué mezclas serían posibles, cuando ya no reproduzcamos las líneas que seguimos.

41. Por supuesto, este uso de «negro» como un dispositivo de agrupación es muy específico de la política racial británica. Estas «palabras» no siempre viajan, o si lo hacen, adquieren significados bastante diferentes. El uso de esta palabra en el Reino Unido ya no es tan poderoso, ya que se ve en él un riesgo de esencialismo por asumir que todas las personas que no son blancas tienen un pasado e intereses comunes. En la política pública, negro ha sido reemplazado por negro y minoría étnica, lo que a menudo es abreviado como bme [*black, minority ethnic*] (sospecho que es una forma bastante útil de ocultar el «problema» de la raza). Mi propia visión es que la palabra «negro» puede agruparnos sin asumir necesariamente un «pasado común». Siempre he tenido bastante confianza en las formas colectivas de agrupación política.

Conclusión: Desorientación y objetos queer

> La labilidad de los niveles no solamente da la experiencia intelectual del desorden, sino la experiencia vital del vértigo y de la náusea, que es la consciencia y el horror de nuestra contingencia.
>
> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*

Los momentos de desorientación son vitales. Hay experiencias corporales que trastocan el mundo, o que arrancan al cuerpo de sus raíces. La desorientación como sensación corporal puede ser desestabilizadora, puede destruir la confianza que la persona tiene en sus fundamentos, o la creencia en que los fundamentos que tenemos pueden sostener las acciones que hacen nuestra vida más vivible. Estos sentimientos de destrucción, o de estar destrozada, pueden persistir y convertirse en una crisis. O el sentimiento mismo puede pasarse, cuando los fundamentos vuelven o cuando volvemos a esos fundamentos. El cuerpo puede ser reorientado si la mano que se tiende alcanza algo para afianzar una acción. O la mano puede tenderse y no encontrar nada, y puede en cambio agarrar la indeterminación del aire. El cuerpo, cuando pierde su apoyo, puede perderse, deshacerse, verse arrojado.

A veces la desorientación es un sentimiento ordinario, o incluso un sentimiento que va y viene según nos movemos durante el día. Creo que podemos aprender de estos momentos cotidianos. Pongamos, por ejemplo, que estás concentrada. Te concentras. Lo que tienes delante de ti se convierte en el mundo. Los bordes de este mundo desaparecen cuando te adentras en él. El objeto, por ejemplo el papel, y los pensamientos que se agrupan en torno al papel agrupándose como líneas sobre el papel, se convierte en algo obvio, al perder sus contornos. El papel se convierte en un mundo, lo que puede incluso suponer que pierdas de vista la mesa. Entonces, detrás de ti, alguien te llama. Por la fuerza de la costumbre, alzas la vista, incluso te das la vuelta para mirar qué hay detrás de ti. Pero cuando tus gestos corporales se activan, cuando te giras, te sales del mundo, pero sin caer simplemen-

te en otro nuevo. Estos momentos, cuando «cambias» de dimensiones, pueden ser profundamente desorientadores. Un momento no viene seguido de otro, como una secuencia de hechos espaciales que se despliegan como momentos temporales. Hay momentos en que pierdes una perspectiva, pero la «pérdida» misma no está vacía o esperando; es un objeto, con una presencia consistente. Puede que incluso veas líneas negras frente a tus ojos como líneas que bloquean lo que está frente a ti cuando te giras. Experimentas el momento como pérdida, como si se hiciera presente algo que ahora está ausente (la presencia de una ausencia). Parpadeas, pero al mundo le lleva tiempo adquirir una nueva forma. Puede que te sientas molesto porque te hayan sacado del mundo que habitabas, un mundo sin contornos. Puede incluso que le des a la persona que te llamaba una respuesta frustrada como «¿Qué pasa?» ¿Qué es «eso» que me hace perder lo que está delante de mí?

Estos momentos en que cambiamos de dimensiones pueden ser desorientadores. Si mi proyecto en este libro ha sido mostrar que las orientaciones están organizadas en vez de ser casuales, cómo determinan lo que se convierte en una realidad social y corporal, entonces ¿cómo podemos entender lo que significa estar desorientado? ¿Es la desorientación un signo corporal de «des/organización», el fallo de una organización para mantener las cosas en su sitio? ¿Qué nos dicen estos momentos de desorganización? ¿Qué hacen, y qué podemos hacer con ellos? Quiero que reflexionemos sobre cómo la política queer puede *implicar* desorientación, sin legislar la desorientación como una política. No se trata de que la desorientación sea siempre radical. Los cuerpos que experimentan desorientación pueden estar a la defensiva, buscando apoyo o un lugar para sentar sus bases de nuevo o reorientar su relación con el mundo. Además, las formas políticas que utilizan la desorientación pueden ser conservadoras, dependiendo del «fin» de sus gestos, dependiendo de cómo buscan (re)asentar sus bases. Y, sin duda, los cuerpos que viven la experiencia de estar fuera de lugar pueden necesitar estar orientados, encontrar un lugar donde se sientan cómodos y seguros en el mundo. Lo importante no es si experimentamos desorientación (algo que hacemos y que haremos), sino cómo estas experiencias pueden tener un impacto en la orientación de los cuerpos y los espacios, que es después de todo el modo que tienen las cosas de estar «dirigidas» y determinadas por las líneas que siguen. Lo impor-

tante es lo que hacemos en esos momentos de desorientación, así como lo que esos momentos pueden hacer, si pueden ofrecernos la esperanza de nuevas direcciones, y si las nuevas direcciones son una razón suficiente para la esperanza.

He señalado que la fenomenología está llena de momentos de desorientación. Pero aun así, esos momentos a menudo son momentos que «apuntan» a intentar orientarse. Como señalé anteriormente, Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, sugiere que el «yo puedo» proviene de la superación de la desorientación, de reorientar el cuerpo de modo que la línea del cuerpo siga los ejes vertical y horizontal. Se trata de un cuerpo que está erguido, recto, y en línea. El cuerpo recto no está simplemente en una posición «neutral»; o si está en una posición neutral, entonces este alineamiento es solo un efecto de la repetición de gestos anteriores, que le dan al cuerpo sus contornos y la «impresión» de su piel. En cierto sentido, la enunciación «yo puedo» apunta al futuro, en la medida que hereda el pasado, como la acumulación de lo que el cuerpo ya ha hecho, así como lo que está «detrás» del cuerpo, las condiciones de su llegada. El cuerpo emerge de esta historia de hacer, que es también una historia de no hacer, de caminos no tomados, lo que también implica la pérdida, imposible de saber o incluso de registrar, de qué podría haberse derivado de esos caminos. Como tal, el cuerpo es dirigido como una condición de su llegada, como una dirección que le da al cuerpo su línea. Y aun así podemos preguntarnos: ¿qué ocurre si la orientación del cuerpo no se restaura? ¿Qué ocurre cuando la desorientación no puede superarse simplemente con la «fuerza» de la vertical? ¿Qué hacemos, si la desorientación se convierte en un mundo, o en una realidad?

En una nota a pie de página en su texto Merleau-Ponty cita la obra de Stratton *Vision without Inversion* con el fin de aportar un análisis de la forma en que la orientación se produce, así como cuando no lo logra. Lo expone así: «Nos mantenemos de pie no por la mecánica del esqueleto, ni siquiera por la regulación nerviosa del tono muscular, sino porque estamos comprometidos en un mundo. *Si este compromiso se deshace, el cuerpo se hunde y se vuelve objeto*» (2002, p. 296, la cursiva es nuestra). El cuerpo «de pie» está comprometido en un mundo y actúa sobre el mundo, o incluso «puede actuar» en la medida en que está comprometido. El debilitamiento de este compromiso es lo que causa el hundimiento del cuerpo, y que se convierta en un objeto

junto con otros objetos. En términos más sencillos, la desorientación supone convertirse en un objeto. Es desde este punto, el punto en el que el cuerpo se convierte en un objeto, de donde parte la fenomenología de Fanon sobre el cuerpo negro. Por deducción, aprendemos que esta desorientación está distribuida de forma desigual: algunos cuerpos sufren esa crisis en su compromiso más que otros. Esto nos muestra que el mundo mismo está más «comprometido» con algunos cuerpos que con otros, y que toma estos cuerpos como las formas de la experiencia ordinaria. No se trata solo de que los cuerpos sean dirigidos en direcciones específicas, sino de que el mundo está determinado por las direcciones que toman ciertos cuerpos más que otros. Por eso es posible hablar del mundo blanco, del mundo heterosexual, como un mundo que toma la forma de la motilidad de ciertas pieles.

Aprendemos de Fanon sobre la experiencia de la desorientación, como la experiencia de ser un objeto entre otros objetos, de ser destrozado, de ser desmenuzado en trozos por la hostilidad de la mirada blanca. La desorientación puede ser una sensación corporal de perder el lugar propio, y un efecto de la pérdida de un lugar: puede ser un sentimiento violento, y un sentimiento que se ve afectado por la violencia, o que es marcado por la violencia que se dirige contra el cuerpo. La desorientación implica orientaciones fallidas: los cuerpos habitan espacios que no amplían su forma, o utilizan objetos que no amplían su alcance. En ese momento de fracaso, estos objetos «apuntan» a otro lugar o hacen que lo que está «aquí» se vuelva extraño. Los cuerpos que no siguen la línea de la blanquitud, por ejemplo, pueden ser «parados» en su camino, lo que no solo le impide a uno llegar a alguna parte, sino que cambia la relación de uno con lo que está «aquí». Cuando estas líneas bloquean la acción en vez de activarla, se convierten en puntos que acumulan estrés, en puntos de presión social y física que pueden sentirse como una presión física en la superficie de la piel.

Además, como mostré en el capítulo 3, un efecto de estar «fuera de lugar» también es crear desorientación en los demás: el cuerpo de color puede perturbar la imagen, y hacerlo simplemente como resultado de estar en espacios que son vividos como blancos, espacios en los que los cuerpos blancos pueden sumergirse. Planteé que el espacio blanco (como un «espacio de costumbre») es un efecto de la acumulación de estos gestos de inmersión. Es interesante señalar aquí que la

descripción de Jacques Rolland del mareo en el mar como desorientación utiliza la metáfora de la inmersión. Lo expone así: «tenemos mareos porque estamos en el mar, es decir, lejos de la costa, que hemos perdido de vista. De nuevo, es porque la tierra se ha ido, la misma tierra en la que, cotidianamente, hundimos nuestros pies para lograr mantener una posición o una postura. El mareo aparece cuando se ha producido la pérdida de la tierra» (2003, p. 17, ver también Levinas, 2003, pp. 66-68). El suelo en el que hundimos nuestros pies no es neutral: da más soporte a algunos que a otros. La desorientación se produce cuando no logramos hundirnos en el suelo, lo que significa que el «suelo» mismo está perturbado, lo que también perturba aquello que se agrupa «sobre» el suelo.

Por esta razón la desorientación puede circular; implica no solo cuerpos que se convierten en objetos, sino también la desorientación en cómo se agrupan los objetos para crear un suelo, o para despejar el espacio en el suelo (el terreno). Aquí, en la conclusión de este libro, analizo las relaciones entre la noción de queer y la desorientación de los objetos. Hay que destacar que a lo largo de este libro he venido utilizando «queer» en al menos dos sentidos, y en ocasiones me he desplazado de un sentido al otro. En primer lugar, he utilizado «queer» como una forma de describir lo que es «oblicuo» o está «fuera de la línea». Por ello, en el capítulo 3, describo una orientación mestiza, que se deriva del hueco entre la recepción y la posesión, proporcionando un ángulo queer sobre la reproducción de la blanquitud. También describo la presencia de cuerpos de color en espacios blancos como desorientación: la proximidad de estos cuerpos fuera de lugar puede funcionar para hacer que las cosas parezcan estar «fuera de la línea», y pueden así incluso funcionar para «queerizar» el espacio; las personas «parpadean» y se «giran en todas direcciones» cuando se encuentran con estos cuerpos.

En segundo lugar, he utilizado queer para describir prácticas sexuales específicas. Queer en este sentido se refiere a aquellas personas con prácticas sexuales no normativas (Jagose, 1996), lo que como sabemos implica un compromiso social y personal de vivir en un mundo oblicuo, o en un mundo que tiene un ángulo oblicuo en relación con lo que viene impuesto. En el capítulo 2 especialmente, analizo el lesbianismo como una forma queer de contacto social y sexual, que es queer quizás incluso antes de que «queer» sea considerado como una orien-

tación política. Creo que es importante mantener ambos significados de la palabra queer, que después de todo, están relacionados históricamente, aunque no los limitemos. Esto supone recordar qué hace que sexualidades específicas sean descritas como queer, en primer lugar: que sean vistas como raras, curvadas, retorcidas. En cierto sentido, si volvemos a la raíz de la palabra «queer» (del griego: cruce, oblicuo, adverso) podemos ver que la palabra misma «se retuerce», con un giro que nos permite movernos entre los registros sexuales y sociales, sin aplanarlos o reducirlos a una sola línea. Aunque este enfoque corre el riesgo de obviar la especificidad de lo queer como un compromiso con una vida de desviación sexual, también apoya el significado de «desviación» en aquello que hace queer a las vidas queer.

Queerizar cosas sin duda perturba el orden de las cosas. Como he sugerido, los efectos de esta perturbación son desiguales, precisamente porque el mundo ya está organizado en torno a ciertas formas de vivir, ciertos tiempos, espacios y direcciones. He mostrado cómo la reproducción de las cosas —de lo que está «ante nosotros»— tiene que ver con lo que se asume que está a nuestro alcance en casa, con lo que se agrupa alrededor como objetos que pueden ampliar nuestro alcance. La heterosexualidad como orientación obligatoria reproduce algo más que «ella misma»: es un mecanismo para la reproducción de la cultura, o incluso de los «atributos» que se asumen que pasan a lo largo de la línea familiar, como la blanquitud. Por esta razón, queer como orientación sexual «queeriza» algo más que el sexo, al igual que otros tipos de efectos queer pueden a su vez acabar «queerizando» el sexo. Es importante lograr que el ángulo oblicuo de lo queer haga este trabajo, aunque se corra el riesgo de colocar diferentes tipos de efectos queer unos junto a otros. El enfoque de Michael Moon (1998, p. 16) sobre la desorientación sexual como «efectos siniestros» es una guía muy útil para nosotros. Si lo sexual implica la contingencia de cuerpos que entran en contacto con otros cuerpos, entonces la desorientación sexual se desliza rápidamente hacia la desorientación social, *como una desorientación en cómo están dispuestas las cosas*. Los efectos son ciertamente siniestros: lo que es familiar, lo que pasa desapercibido bajo el velo de su familiaridad, se convierte en algo más bien extraño.

En cierto sentido, puede que sea un encuentro queer con la fenomenología existencial lo que nos ayude a repensar cómo la desorientación puede comenzar con la extrañeza de objetos familiares. Pense-

mos en la novela de Sartre *La náusea* (1965). Es una novela bastante queer, diría yo, en el sentido de que es una novela sobre «cosas» que se vuelven oblicuas. *La náusea* puede ser descrita como una descripción fenomenológica de la desorientación, de un hombre que pierde su sujeción del mundo. Lo que es llamativo de esta novela es ver hasta qué punto la perdida de la sujeción está dirigida hacia objetos que se agrupan alrededor del narrador, un escritor, como objetos que van a «perturbar» en vez de ampliar la acción humana. El narrador comienza con el deseo de describir estos objetos, y cómo están presentes y dispuestos, como una forma de describir efectos queer: «Es preciso decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es *esto* lo que ha cambiado» (p. 9). Aquí de nuevo la mesa aparece; incluso aparece primero, como un signo de la orientación de la escritura. Escribir una historia de desorientación comienza con la mesa volviéndose queer. Son las cosas a su alrededor, dispuestas de la forma en que lo están (como un horizonte alrededor del cuerpo, y los objetos que están lo bastante cerca, incluyendo la mesas), lo que revela la desorientación en el orden de las cosas.

La desorientación puede describirse aquí como el «devenir oblicuo» del mundo, un devenir que es a la vez interior y exterior, como realidad, o como aquello que le da a la realidad un nuevo ángulo. Si la extrañeza está en el objeto o en el cuerpo que está junto al objeto es una cuestión crucial. Primero parece que es el narrador el que está desorientado, que las «cosas» se han «desplazado» porque él se está desplazando o está «perdiendo la cabeza». Si los objetos son las extensiones de los cuerpos, al igual que los cuerpos son las incorporaciones de los objetos, ¿cómo podemos localizar el momento queer en unos o en otros? Más tarde en la novela, el «interior» y el «exterior» no se mantienen en su lugar: «La Náusea no está en mí; la siento *allí*, en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está *en* ella» (p. 35). Las cosas se vuelven queer precisamente por cómo los cuerpos son tocados por los objetos, o por «algo» que acontece, donde lo que está «allí» también está «aquí dentro», o incluso «en» lo que yo estoy. La historia muestra que las cosas se vuelven extrañas:

> Algo me ha sucedido, no puedo seguir dudándolo. Vino como una enfermedad, no como una certeza ordinaria, o una evidencia. Se instaló

> solapadamente poco a poco; yo me sentí algo raro, algo molesto, nada más... Por ejemplo, en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de coger la pipa o el tenedor. O es el tenedor el que ahora tiene cierta manera de hacerse coger; no sé. Hace un instante, cuando iba a entrar en mi cuarto, me detuve en seco al sentir en la mano un objeto frío que retenía mi atención con una especie de personalidad. Abrí la mano, miré: era simplemente el picaporte (p. 13).

Comenzamos con el «yo» como el lugar donde algo ocurre, una pequeña extrañeza o incomodidad que emerge con el tiempo, como si tuviera vida propia. Ese devenir extraño del cuerpo no coincide «conmigo». Entonces, son mis manos las que son extrañas, lo son cuando se expresan en un gesto. Estos gestos son el «punto» en el que mis manos se encuentran con los objetos: donde dejan de estar aparte; donde cogen cosas. Entonces, ¿es mi mano o es el tenedor lo que es diferente? Lo que me interesa de esta explicación de «volverse queer» es cómo la extrañeza que parece residir en alguna parte entre el cuerpo y sus objetos es también lo que da la vida a esos objetos y les hace bailar. De modo que «el picaporte» cuando está ahí para lo que sirve (permitirnos abrir la puerta) es «simplemente eso». Pero cuando el picaporte se siente como otra cosa diferente a lo que se supone que hace, entonces comienza a tener una cualidad tangible de «objeto frío», incluso con una «personalidad». Un objeto frío es aquel que nos da una sensación de estar frío. Cuando los objetos adquieren vida, dejan sus impresiones.

En el primer capítulo, mencioné la crítica de Marx al idealismo alemán por su presuposición de que los objetos simplemente están ante nosotros, como cosas en sí en su «certeza sensorial». No querría de ningún modo describir el objeto queer como algo en sí, en ese sentido. La fenomenología existencial nos muestra que los objetos que están agrupados como agrupaciones de historia (objetos domesticados, como picaportes, bolígrafos, cuchillos y tenedores que se agrupan alrededor, apoyando las acciones de los cuerpos) de algún modo nos «pasan desapercibidos». Lo que les hace históricos es cómo «pasan desapercibidos». Ver esos objetos como si fuera la primera vez (antes de ser un picaporte ¿cómo puedo encontrarme con él?) implica sorpresa, permite que el objeto respire no por el olvido de su historia, sino permitiendo que esta historia cobre vida: ¿cómo llegaste hasta aquí?

¿Cómo he llegado a tenerte en mis manos? ¿Cómo hemos llegado a este lugar, donde una manipulación así es posible? ¿Cómo te sientes ahora que estás cerca? ¿Qué haces cuando hago esto contigo? Reencontrar los objetos como cosas extrañas por tanto no significa perder de vista su historia, sino negarse a convertirlos en historia perdiéndolos de vista. Esta sorpresa dirigida hacia los objetos que vemos, así como hacia aquellos que están detrás de nosotros, no implica poner entre paréntesis lo familiar, sino más bien permitir que lo familiar baile de nuevo con vida.[1]

Entonces ¿qué ocurre cuando la mesa baila? Es importante señalar que Marx describe la mesa como «girando» e incluso como «bailando», como un baile que expresa la falsa vida de la mercancía en lugar del aliento de la historia: «Se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar» (1887, p. 76).[2] Para Marx, cuando la mesa se transforma en una mercancía está dotada de agencia, como si tuviera vida propia. Esta vida, se podría decir, es «robada» de aquellos que hacen la mesa, y de la forma misma de su «materia» (la madera). La mesa que baila sería un robo histórico y un robo de historia. Podemos abordar la mesa que baila de forma bastante diferente, si vemos que se «da» vida a la mesa por medio de esta intimidad con otras vidas, en lugar de ser un punto aislado. Una mesa adquiere vida por su forma de llegar, por aquello con lo que ha estado en contacto, y por el trabajo que nos permite hacer. Quizá esta vida ha sido tomada en préstamo, en lugar de robada, y el acto de pedirla prestada implica un compromiso de devolución. La mesa que baila sería sin duda un objeto bastante queer: una cualidad queer que no está «dentro de» la mesa sino que registra cómo la mesa puede

1. Sería posible repensar el concepto de Husserl de poner entre paréntesis. En vez de ver al paréntesis operando como un dispositivo que deja de lado lo familiar, podemos describir el paréntesis como una forma de sorpresa: es decir, sentimos sorpresa hacia lo que hay en el paréntesis, en vez de ponerlo aparte. Es posible una reconciliación de la fenomenología husserliana y de la crítica marxista de la reificación de los objetos por medio de la sorpresa: la sorpresa sobre cómo aparecen las cosas es lo que permite que las historias cobren vida. Ver el capítulo 8 de mi libro *La política cultural de las emociones* (2017 [2004a]), que describe el marxismo como una filosofía de la sorpresa.

2. Gracias a Lisa Armstrong que me recordó durante una visita al Smith College que la mesa da un giro muy queer en Marx.

impresionarnos, y aquello que también nosotros podemos tomar prestado de la contingencia de su vida.

En *La náusea* los objetos cobran vida no porque estén dotados de cualidades que no tienen, sino por un contacto con ellos como cosas que han sido dispuestas de ciertas formas. Este contacto es corporal: es un contacto que regresa al cuerpo, como si la piel del objeto «impresionara» la piel del cuerpo. El «contacto» mismo desorienta al cuerpo, y esta se extravía. Como explica el narrador: «Los objetos no deberían *tocar,* puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales vivos. Ahora veo; recuerdo mejor lo que sentí el otro día, a la orilla del mar, cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona. ¡Qué desagradable era! Y procedía del guijarro, estoy seguro; pasaba del guijarro a mis manos. Sí, es eso, es eso; una especie de náusea en las manos» (p. 22).[3] Esta forma de entrar en contacto con los objetos supone una desorientación: tocar la cosa que transmite alguna cosa. El guijarro se vuelve queer en ese encuentro. Lo que implica la historia es que la orientación se logra por medio de la pérdida de esta proximidad física: las cosas se mantienen en su sitio, que puede estar cerca de mí, pero es una cercanía que no amenaza con entrar dentro de mí, o con derramar lo que está dentro afuera.

Es así como la fenomenología proporciona un ángulo queer, llevando los objetos a la vida con su «pérdida» de lugar, con el fracaso de agruparlos para mantener las cosas en su sitio. No me sorprende que sean las «manos» las que aparecen como lugares cruciales en las historias de desorientación, y de hecho es crucial para la fenomenología en general.

Las manos cogen cosas. Tocan cosas. Sueltan cosas. Pero ¿qué significa que la náusea esté «en las manos»? Porque aunque las manos desplacen la náusea del «yo» (las manos pueden ser fácilmente objetos extraños, junto con los picaportes), las manos nos siguen devolviendo al «yo», como aquello que aporta el agarradero de la historia.

3. Por supuesto, hay historias mucho más queer que contar sobre las manos. En las culturas lesbianas las manos aparecen como lugares eróticos, convirtiéndose en signos del deseo públicos y también íntimos. Ver Merck, 2000 para un análisis del significado de las manos lesbianas.

Sentir la náusea en las manos, en vez de en lo agarrado, nos recuerda que la fenomenología existencial escribe «desorientación» como una preocupación por el sujeto, como una forma de volver a la cuestión del ser de la persona, aunque sea el ser mismo lo que está en cuestión. De modo que aunque las cosas se materializan en *La náusea* y llegan a materializarse como signos de vida, la forma en que lo hacen sigue remitiéndonos al sujeto como signo de su interioridad, aunque este interior sea empujado hacia afuera, hacia las zonas externas del cuerpo, las zonas que están más cerca de la materia.

¿Cómo se materializa esta «materia»? Es crucial que «la materia» no se convierta en un objeto que presuponemos que está ausente o presente: lo que se materializa está determinado por las direcciones tomadas, que permiten que las cosas aparezcan de cierta forma. Podemos volver a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Él relaciona la distinción entre «recto» y «oblicuo» con la distinción entre «distancia» y «proximidad». Estas categorías solo tienen sentido en relación a un espacio fenomenal u orientado. Merleau-Ponty sugiere que la distancia funciona como lo oblicuo, como una forma de transformar la relación entre el cuerpo y el objeto que percibe. Lo expone así: «"Poseemos" el objeto que se aleja, no dejamos de "retenerlo" y de tener una sujeción del mismo, y la distancia creciente no es, como la anchura parece serlo, una exterioridad en aumento: expresa solamente que la cosa empieza a deslizarse de la sujeción de nuestra mirada, y que está menos ligada a esta. La distancia es lo que distingue esta sujeción suelta y aproximada de la sujeción que supone la proximidad. Nosotros la definimos igual que ya definimos lo "vertical" y lo "oblicuo", por la situación del objeto respecto a nuestro poder de sujetarlo» (2002, pp. 304-305).

La distancia aquí es la expresión de cierta pérdida, de la pérdida de la sujeción sobre un objeto *que ya está al alcance*, que es «perdible» solo en la medida que está dentro de mi horizonte. La distancia se vive como el «alejarse deslizándose» de lo alcanzable, en otras palabras, como el momento en el que lo que está a nuestro alcance amenaza con quedar fuera de nuestro alcance. Merleau-Ponty, al trabajar con una analogía entre lo distante y lo oblicuo, ayuda a mostrar que el objeto queer también podría estar «alejándose deslizándose». Aquí recordamos mis comentarios iniciales sobre la desorientación de las dimensiones cambiantes: hay algo sobre la pérdida de un objeto —«an-

tes» de que se haya «ido», donde el objeto puede incluir simplemente lo que está «ante nosotros»— que desorienta y crea una nueva inclinación. La desorientación puede persistir si lo que se retira no vuelve, y si algo no se acerca para ocupar su lugar. Por supuesto, lo que se desliza primero debe estar cerca. No es tanto que el objeto se vuelva queer cuando se desliza, sino que es la proximidad de lo que no va detrás lo que hace que las cosas se deslicen. En otras palabras, podríamos estar hablando de los efectos queer de ciertos agrupamientos, donde «las cosas» parecen estar oblicuas, estar «alejándose deslizándose». Las cosas pueden perder su lugar junto con otras cosas, o pueden parecer fuera de lugar en su lugar junto con otras cosas. La desorientación implica contacto con las cosas, pero un contacto en el que «las cosas» se deslizan como una proximidad que no mantiene las cosas en su lugar, creando así un sentimiento de distancia.

Es interesante para mí ver (de nuevo) que el objeto en torno al que más he concentrado mis reflexiones ha sido la mesa. En cierto sentido, he convertido la mesa en un objeto bastante queer al prestarle atención, al llevar al frente de mi escritura un objeto que a menudo está en el fondo. Mover el «detrás» al «frente» puede tener un efecto queer. Al hacer esto he hecho que la mesa trabaje mucho. Normalmente trabajamos «sobre» la mesa. La mesa existe como un dispositivo «sobre»: hacemos cosas «sobre» ella en lugar de solo «con» ella. El «sobre» puede significar contacto con una superficie de apoyo («sobre la mesa»), que está por lo general en horizontal, o simplemente puede significar proximidad, situación, ubicación, lugar. Algunas proximidades existen para «sostener» acciones, algunas superficies están ahí para sostener. El trabajo de sostén implica proximidad, pero también es la base para la experiencia de otras proximidades. Tal y como plantea Levinas en *Totalidad e infinito*: «el trozo de tierra que me sostiene no es solamente mi objeto; *sostiene mi experiencia del objeto*» (1969, p. 138, la cursiva es nuestra). Al igual que el suelo «sobre» el que caminamos, la mesa sostiene una acción y sostiene así mi experiencia de los objetos (el bolígrafo, el tintero, etc.), a los que también sostiene. Si la mesa estuviera inclinada, puede que diera menos soporte. Pero las mesas queer no están simplemente inclinadas (la mesa de escribir, por ejemplo, puede tener un ángulo inclinado y seguir dando soporte a mi escritura). ¿Qué sostienen las mesas queer; o las mesas se vuelven queer cuando fallan en dar soporte?

Podemos preguntarnos, por ejemplo, si las mesas queer son las mesas en torno a las que se reúnen los cuerpos queer. Es verdad que las mesas pueden dar soporte a reuniones queer: los momentos en que nos reunimos a su alrededor, comiendo, charlando, amando, viviendo, creando espacios y tiempos para nuestros vínculos. Las personas queer sin duda tienen sus mesas. Las historias del parentesco queer estarán llenas de mesas. Esto no significa necesariamente que la mesa en sí se convierta en un objeto queer, o que la mesa tenga necesariamente una «función» diferente en las reuniones queer. Pero aun así, la mesa podría ser el lugar sobre el que se pueden crear puntos queer.

Crear este punto supondría plantear que hay algo bastante queer en el mobiliario. Primero podríamos pensar en los muebles como un tipo específico de objetos: mesas, sillas, lámparas, camas, etc. Amueblamos el espacio con «objetos móviles». Me sorprende hasta qué punto la movilidad es una condición de sentido para los muebles. Puedes mover la mesa, aquí, allí, a la esquina de la habitación; en cierto sentido el objetivo de la mesa se basa en tu capacidad de moverla a varios sitios. En la introducción de este libro planteaba que he seguido a la mesa por varios sitios; pero creo que era una interpretación errónea. En su lugar, la mesa te sigue por varios sitios. La mesa es un efecto de lo que tú haces. Por tanto, en cierto sentido, cuando amueblas una casa (con mesas y otras cosas con una materialidad), es la casa la que te amuebla. El amueblamiento queer no es, por tanto, una formulación tan sorprendente: la palabra «amueblar» está relacionada con la palabra «actuar» y por tanto está relacionada con la pregunta misma de cómo aparecen las cosas. Lo queer se convierte en una cuestión de cómo aparecen las cosas, cómo se agrupan, cómo actúan, para crear los límites de los espacios y de los mundos.

Los objetos con los que amueblamos «habitaciones» o espacios interiores los llamamos mobiliario. Si vas a una tienda de muebles, o a una tienda que vende «mobiliario para el hogar», los muebles por lo general estarán colocados por tipos de habitaciones: los muebles del dormitorio, los muebles del salón, etc. De este modo, la tienda está vendiendo un estilo de vida, a partir de la disposición de los muebles. En los anuncios de muebles para el hogar podemos ver este estilo presentado como una intimidad corporal: la pareja heterosexual blanca y sus hijos e hijas en torno al mobiliario, como si teniéndolo pudieras ser «como ellos». El mobiliario implica tecnologías de lo convencio-

nal, produciendo disposiciones por medio de una disposición de las cosas: presuponiendo que la vida debe organizarse de ciertas formas, en este espacio o aquel, para hacer esto o aquello, donde encuentras esto o aquello. Por ejemplo, tendrás una habitación en la que dormirás, que será tu dormitorio, que es donde encontrarás la cama. Una y otra vez vemos la repetición de esta forma, que nos «invita» a habitar los espacios siguiendo estas líneas. El mobiliario es también un dispositivo de orientación, una forma de dirigir la vida decidiendo qué hacemos, con qué y dónde, con ese gesto mismo hacia el confort, la promesa de «ese sentimiento de estar cómodo».

Pero quizás es posible una orientación diferente hacia el mobiliario. Consideremos la expresión «me tratas como un mueble», que suele significar «ni siquiera me ves; me tratas como si fuera parte del decorado». Aunque el mobiliario es convencional y de hecho dirige los cuerpos que lo usan, a menudo desaparece de la vista; de hecho, lo que convierte al mobiliario en «mobiliario» es esta tendencia a desaparecer de la vista. Amueblar de forma queer sería convertir lo que está en el fondo, lo que está detrás de nosotros, más accesible como «cosas» con las que «hacer» cosas. ¿La mesa queer es simplemente aquella que percibimos, en lugar de ser simplemente la mesa «sobre» la que hacemos cosas? ¿La silla queer es aquella que no es tan cómoda, de modo que nos removemos sentados en ella, intentando lograr que la impresión de nuestro cuerpo rehaga su forma? La silla se mueve cuando yo me remuevo inquieto. En cuanto percibimos el fondo, los objetos cobran vida, lo cual ya vuelve a las cosas bastante queer.

¿Dónde vamos cuando percibimos que las mesas nos siguen, y cuándo se vuelven, al seguirnos, en algo más bien queer? ¿Dónde nos lleva la mesa cuando baila con vida renovada? Si pensamos en «mesas queer» deberíamos volver a la obra titulada «Tableau» de Countee Cullen, un poeta queer negro del movimiento Harlem Renaissance. La palabra francesa *tableau* comparte la misma raíz que la palabra inglesa «table» [mesa], ambas vienen del latín *tabula*, tablero. Aquí la mesa es una imagen, y la imagen es bastante queer:

> TABLEAU Cogidos del brazo atraviesan el camino,
> El cuerpo negro y el blanco,
> El esplendor dorado del día,
> El sable orgullo de la noche.

La gente oscura mira tras persianas bajadas,
Y aquí habla la gente justa,
Indignada de que esos dos se atrevan
A caminar juntos.
Ajenos a la mirada y al trabajo
Pasan, y ven sin sorpresa
Ese rayo brillante como una espada
Que abrirá el camino del trueno.

Una imagen queer sin duda; la proximidad del chico blanco y el chico negro que caminan «juntos» el uno junto al otro. Han cruzado la línea del color, «cogidos del brazo»; han cruzado la línea heterosexual, «cogidos del brazo». Esos momentos son el mismo momento: podemos notar la diferencia solo si imaginamos de nuevo este cruce como el punto de intersección entre diferentes líneas. Al acto de caminar juntos, sin sorpresa, como si fuera un camino que es normal tomar, se responde con miradas de indignación. Los chicos toman un camino que otros no siguen. El camino es despejado por su «ir juntos». Solo eso. Dos cuerpos uno junto a otro. Pasan de todo; pasan por todo. Quizá este es un tipo de política de los lados diferente: a uno no le piden «decidir por un lado» cuando una está «junto a», uno camina al lado de y junto a. Esto es suficiente para despejar el terreno. Caminar «juntos», estar «cogidos del brazo», exige un trabajo: uno tiene que mantenerse. Caminas unido por medio de estos gestos de seguimiento, un seguimiento en el que no te dejan atrás. Quizá el simple gesto de los cuerpos que se mantienen implica una radicalización del lado, cuando al lado se convierte en juntos, donde un lado no está «contra» el otro.

Esto no trata de cualquier cuerpo, sino específicamente de un cuerpo negro y un cuerpo blanco. Dos chicos. Es la proximidad de estos cuerpos lo que produce el efecto queer. De modo que las mesas queer no son simplemente mesas en torno a las que —o sobre las que— nos reunimos. Más bien las mesas queer y otros objetos queer mantienen la proximidad entre quienes se supone que viven en líneas paralelas, *como puntos que no deberían juntarse*. Por tanto, un objeto queer hace posible el contacto. O, para ser más precisos, un objeto queer tendría una superficie que sostiene ese contacto. En contacto es corporal, y desestabiliza esa línea que divide los espacios en mundos, creando así otros tipos de conexiones donde pueden ocurrir cosas in-

esperadas. Aunque percibimos solo algunas llegadas (la llegada de los que están fuera de lugar), también es verdad que solo percibimos algunas formas de proximidad, algunas formas de contacto sexual y social que crean nuevas líneas en el momento mismo en que cruzan otras. ¿Qué ocurre cuando seguimos estas líneas?

No se trata por tanto de que lo queer «emerja» por el fracaso en el soporte, o que las superficies queer no den soporte. He planteado antes que la desorientación sucede cuando el suelo ya no da soporte a una acción. Perdemos el suelo, perdemos nuestro sentido de estar de pie; podemos incluso perder nuestra verticalidad. No se trata solo de que las superficies queer den soporte a la acción, sino también de que la acción que soportan implica cambiar los suelos, o incluso despejar un nuevo suelo, que nos permita andar por un camino diferente. Cuando andamos por caminos que han sido menos recorridos, que no estamos seguros de que sean caminos en absoluto (¿es un camino, o es solo que la hierba está un poco inclinada?), *podemos necesitar incluso más apoyo*. La mesa queer haría referencia aquí a todas esas formas en que las personas queer encuentran apoyo para sus acciones, incluyendo nuestros propios cuerpos, y los cuerpos de otras personas queer.[4] Creo que la imagen queer sobre la mesa muestra el potencial de estas proximidades de apoyo para cuestionar las líneas que se siguen de forma rutinaria. Al centrar de nuevo nuestra atención en la proximidad, en brazos que se enlazan con otros brazos, recordamos cómo lo queer produce momentos de contacto; cómo entramos en contacto con otros cuerpos para apoyar la acción de seguir caminos que no habían sido despejados. Al hacer estos caminos tenemos que seguir a otras personas. El cuerpo queer no está solo; lo queer no reside en un cuerpo o en un objeto, sino que depende de un apoyo mutuo.

¿Qué significa pensar sobre la «no residencia» de lo queer? Podemos considerar el «afecto» de la desorientación. Tal y como he planteado, para los cuerpos que están fuera de lugar, en los espacios en que se reúnen, la experiencia puede ser desorientadora. Puedes sentirte inclinado, después de todo. Puedes sentirte raro, incluso perturba-

4. Esto podría incluso hacer de las piernas de Proust un ejemplo de una mesa queer. Tal y como señala Diana Fuss (2004, pp. 189-190), Proust utilizaba sus piernas como mesa, y su dormitorio como una habitación para escribir, debido a su salud enfermiza y a su inmovilidad física. Cuando las propias piernas sirven como mesa, dan soporte a diferentes tipos de acción, proporcionando algo sobre lo que hacer algo.

do. Las experiencias de la migración, o de separarse de los límites de la vida en el hogar, pueden tomar esta forma. El ángulo en el que estamos ubicados va en el sentido de la residencia, incluso aunque apunte a la residencia como su objetivo. Al mismo tiempo, es la proximidad de los cuerpos lo que produce los efectos de desorientación, lo cual, por así decir, «perturban» la imagen, o los objetos que se agrupan en la mesa, o los cuerpos que se reúnen en torno a la mesa como un objeto compartido. La desorientación puede moverse circulando, dado que no está en un objeto, y afectar «lo que» está lo suficientemente cerca del lugar de la perturbación. Si, como sugiere James Aho, «cada mundo vital es una coherencia de cosas» (1998, p. 11), entonces los momentos queer acontecen cuando las cosas no logran ser coherentes. En esos momentos de fracaso, cuando las cosas no se mantienen en su sitio o no son coherentes como lugar, la desorientación aparece.

La cuestión entonces es cómo «encaramos» o enfocamos estos momentos de desorientación. En cierto sentido, podemos volver a la cuestión de «encarar» o del enfoque que tomamos hacia los objetos. Es interesante señalar que para Merleau-Ponty el objeto se vuelve oblicuo cuando se está «retirando». Es durante ese momento de retirada cuando el objeto «se aleja deslizándose». Sin embargo, a lo largo de este libro, he descrito los objetos yendo en una dirección diferente: *acercándose*. He analizado la llegada del objeto mismo como el enfoque de una aproximación, que hace que el objeto esté «lo suficientemente cerca». Por supuesto, tenemos que estar frente a un objeto para percibir que se está retirando. Tenemos que encarar un objeto para que el efecto del objeto sea «queer». Lo que esto indica es que la desorientación requiere un acto de encarar, pero es esto lo que permite al objeto alejarse deslizándose, o inclinarse.

Por tanto, tenemos que pensar en la relación entre «la cara» y el acto de encarar. Merleau-Ponty describe la cara como orientada.[5] En

5. En cambio, para Levinas la cara es precisamente lo que no está orientado. Es por esta razón por lo que, a pesar del modo en que él reorienta la filosofía desde la ontología hacia la ética, de la cuestión del ser a la cuestión de la otredad, o lo que es «otro modo de ser» (1998), Levinas tiene poco que decir sobre la «orientación», comparado con otros fenomenólogos. Para Levinas, la orientación de la ética misma es precisamente suspender la orientación, en el sentido de que se trata de suspender la relación de uno con los demás en el tiempo o en el espacio. Acercarse a los otros como si uno se acercara a un objeto, como algo que está «en» el espacio, no sería un acercamiento ético. Propone que solo podemos acercarnos realmente al otro cuando estamos «desa-

Fenomenología de la percepción afirma lo siguiente: «mi mirada, que recorre el rostro y que al hacerlo encara ciertas direcciones, no reconoce el rostro más que si reencuentra sus detalles en un cierto orden irreversible; y el mismo sentido del objeto —en este caso el rostro y sus expresiones— está vinculado a su orientación, como lo muestra la palabra *sentido* (significado, dirección). Invertir un objeto equivale a quitarle su significación» (2002, p. 294). Este modelo sí que parece depender de la cara como un objeto de conocimiento, como algo que «puede» ser reconocido, como algo que tiene una forma «correcta» de ser aprehendido. Pero en otro nivel, la cara «importa» porque adquiere su significación por medio de la dirección. En otras palabras, la signi-

---

rraigados de la historia» (1969, p. 52). Además, el otro no está «delante» de mí; yo no «encaro» la cara del otro, y la cara del otro no es en absoluto una cuestión de dirección. Por ello su obra no aporta una fenomenología de la cara. «No sé si podemos hablar de una "fenomenología' de la cara, dado que la fenomenología describe lo que aparece. Además, me pregunto si podemos hablar de una mirada a la cara, porque la mirada es conocimiento, percepción. Más bien creo que acceder a la cara es claramente ético. Te diriges hacia el Otro como hacia un objeto cuando ves una nariz, ojos, una frente, una barbilla, y puedes describirlos. ¡La mejor forma de enfrentarse a una cara es no percibir ni siquiera el color de sus ojos!» (1985, p. 85). Yo tampoco quiero plantear una fenomenología de la cara en este sentido de empezar con tal descripción (ver Ahmed, 2000, p. 145). Sí, creo que aprendemos mucho de lo que hacemos y no percibimos, y la cuestión de la ética tiene en parte que ver con las direcciones que tomamos, que nos permiten percibir más algunas cosas que otras. Para mí, el acto de encarar, de cómo llegamos a encarar la dirección que tomamos, está estrechamente vinculado a la relación ética que tenemos con los demás: encarar tiene que ver con una «forma somática de atención» (Csordas, 2002, pp. 241-246), que nos permite ser tocados por la proximidad de los otros. La dirección que encaramos es también lo que nos permite encontrarnos con algunas caras y no con otras; percibirlas al menos como caras, podamos o no describirlas. Lingis, en su introducción como traductor de *Otherwise than Being* [*De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Emmanuel Levinas] sugiere que encarar «no es hacer girar una superficie» sino un «interés» (1998, p. xiv). Yo propondría una ética del encarar (más que de la cara), que se base en la relación entre «hacer girar superficies» y un interés. De forma más general, esta ética reconsideraría el papel de las superficies, o lo que podemos llamar «la política de hacer girar» (y de girar alrededor), y cómo al encarar de esta forma o aquella, las superficies de los cuerpos y los mundos toman su forma. Como mostré en el capítulo 1, la descripción de Husserl de lo que está a su alrededor muestra que está encarando la mesa de escribir, lo cual depende de relegar otros espacios al fondo, incluyendo lo que está «detrás» de él. Nos sería útil pensar en la mesa como si ella misma estuviera «encarando» a Husserl, y también como apuntando hacia el trabajo que este realiza: el trabajo de la filosofía. Un giro ético en la filosofía podría también volver a la cuestión de la mesa, en el sentido de que la «cara» misma de la filosofía está determinada por lo que encara, *por lo que llama su atención*. Una ética de la mesa podría prestar atención a la mesa, lo que también significa percibir el trabajo que hay detrás de su llegada, así como el trabajo que nos permite realizar.

ficación de la cara no está simplemente «en» o «sobre» la cara, sino que depende de *cómo encaramos la cara*, o de *cómo nos encaran.*

Para Merleau-Ponty lo que hace «queer» a las cosas es ese momento en que se vuelven distantes, oblicuas, y en que «se alejan deslizándose». Si la cara de la mesa está orientada, si adquiere su significación por cómo apunta a nosotros, entonces la mesa desorienta cuando ya no encara de forma correcta. Cuando la cara está invertida, como sugiere Merleau-Ponty, pierde su significación. Quizá una orientación queer no vería la cara invertida como una pérdida, y consideraría «la retirada» como un enfoque, no en el sentido de que lo que se retira volverá sino en el sentido de que al retirarse un objeto se despeja un espacio para una nueva llegada. O, si una cara se invierte y se vuelve queer o pierde su significación, entonces esta pérdida no sería vivible simplemente como una pérdida sino como el potencial de nuevas líneas, o de que nuevas líneas se agrupen como una expresión que aún no sabemos cómo interpretar. Las agrupaciones queer son líneas que se agrupan —sobre la cara, o como cuerpos alrededor de la mesa— para formar nuevos patrones y nuevas formas de dar sentido. La cuestión entonces es no tanto qué es una orientación, sino cómo estamos orientados hacia los momentos queer cuando los objetos se deslizan. ¿Mantenemos nuestra sujeción de estos objetos volviéndolos a colocar «en línea»? ¿O los dejamos ir, permitiéndoles adquirir nuevas formas y dimensiones? Una fenomenología queer podría suponer una orientación hacia aquello que se desliza, que permita que lo que se desliza atraviese todo, en el período desconocido de su duración. En otras palabras, una fenomenología queer funcionaría como un dispositivo de desorientación; no repararía el «desalineamiento» de los ejes horizontal y vertical, permitiendo que lo oblicuo abriera otro ángulo en el mundo.

Si lo queer es también (como efecto) una orientación hacia lo queer, una forma de acercar lo que se está retirando, entonces lo queer podría oscilar entre la orientación sexual y otros tipos de orientación. Lo queer se convertiría en una cuestión de cómo acercamos el objeto que se aleja deslizándose, como una forma de habitar el mundo en el punto donde las cosas flotan. No obstante, he planteado que lo queer se despliega desde puntos específicos, del mundo vital de aquellas personas que no habitan o no pueden habitar en los límites del espacio heterosexual. Después de todo, algunos de nosotros, más que otros,

parecemos «torcidos», vivimos vidas que están llenas de puntos flotantes. Algunas personas me han comentado que he insistido demasiado en este último punto, y que al hacerlo se corre el riesgo de que parezca que los momentos queer «residen» en aquellas personas que no practican la heterosexualidad. Una persona me dijo: pero lesbianas y gais tienen «sus líneas también», sus formas de mantener las cosas rectas. Otra persona me dijo que las lesbianas y los gais pueden ser «igual de conservadores». Quiero insistir en que lo queer describe una orientación sexual y política, y perder de vista la especificidad sexual de lo queer supondría «pasar por alto» cómo la heterosexualidad obligatoria determina lo que se consolida como obvio, y los efectos de esta consolidación en aquellas personas que rechazan esa presión. Tal y como explica Leo Bersani, para analizar que la especificidad de ser queer es importante no debemos presuponer la referencialidad de lo queer, o estabilizar lo queer como una categoría identitaria (1995, pp. 71-76). Estar en un ángulo inclinado respecto a lo que se consolida es importante, ya que el «punto» de esta consolidación se despliega como el regalo de la línea recta.

No obstante, la idea de que una persona puede tener una orientación «no hetero» y ser heterosexual «en otros aspectos» tiene algo de verdad. Es posible vivir en un ángulo inclinado, y seguir líneas rectas. Después de todo, las personas homosexuales conservadoras han pedido a lesbianas y gais que apoyen la línea recta al jurar lealtad a la forma misma de la familia, aunque no puedan habitar esta forma sin un efecto queer. Lisa Duggan (2003) y Judith Halberstam (2005) también han planteado críticas interesantes a una nueva «homonormatividad». Duggan lo explica así: «es una política que no cuestiona las instituciones y presupuestos heteronormativos, sino que *los apoya y los mantiene*» (p. 50, la cursiva es nuestra).

Podemos pensar esto en términos de asimilación, como una política de seguimiento de la línea recta, aunque sea como cuerpo desviado. La homonormatividad rectificaría los efectos queer al seguir las líneas que vienen dadas como la acumulación de «puntos» (donde «te dan puntos» por llegar diferentes puntos de la línea: matrimonio, hijos, etc.). Por ejemplo, tal y como explica Judith Butler, el matrimonio igualitario puede ampliar el conservadurismo del matrimonio, en vez de cuestionarlo. Esta política «ampliaría» la línea recta hasta algunas personas queer, aquellas que pueden habitar las formas del matrimo-

nio y de la familia, lo cual dejaría a otras personas queer, aquellas cuyas vidas son vividas en puntos diferentes, «fuera de la línea». Lee Edelman llama a esta política «futurismo reproductivo», que opera para «afirmar una estructura, legitimar el orden social, que intenta así transmitirse al futuro en la forma de El Niño» (2004, p. 30). Esta versión de la política LGTB nos pide reproducir aquello que no seguimos, hablando en nombre de un futuro como una herencia que no recibimos: intentaremos ser tan heteros como podamos, como si pudiéramos convertir en una posesión lo que no recibimos.

Es lógico ser críticos con esta política sexual conservadora, que «apoya» las mismas líneas que hacen que algunas vidas sean invivibles. Curiosamente, este conservadurismo LGTB nos ha llevado de nuevo a la mesa. Bruce Bawer explica en *A Place at a Table* (1994) que gais y lesbianas parecerían desear unirse a la gran mesa en lugar de tener «nuestra propia mesita».[6] En su crítica del deseo queer de aceptar lo no normativo, Bawer afirma lo siguiente: «no *quiere* ser asimilado. Disfruta de su exclusión. Se siente cómodo en su mesita. O al menos eso cree. ¿Pero es así? ¿Qué es, después de todo, lo que le vincula a esa mesita, lo que le lleva, en otras palabras, a una existencia marginal? En última instancia, es el prejuicio. Liberado de ese prejuicio, ¿seguiría queriendo sentarse en su mesita? Quizá sí y quizá no. Sin duda muchos homosexuales no quieren ser relegados a esa mesita. Crecimos en la mesa grande; nos sentimos en casa allí. Queremos quedarnos allí» (1994, p. 70). Bawer también describe el deseo queer por «las mesitas» como el «ethos del multiculturalismo», donde se da su propia mesa a «cada grupo de víctimas acreditado» (1994, p. 210). Es interesante ver aquí que la «mesa grande» recuerda a la mesa familiar (donde «crecimos»), y también a la «sociedad» misma, como una «única gran mesa». El rechazo de Bawer de las «subculturas» queer por tanto es una llamada a volver a la mesa familiar, como la supuesta base para la existencia social. Unirse a esa mesa representa el deseo de asimilación: en el sentido de llegar a formar «parte» de la familia, pero también de llegar a ser como la familia, algo que se afirma con ese parecido. ¿Qué es lo que está en juego en ese deseo de estar sentado en la mesa?

6. Agradezco a las personas que participaron en el taller sobre orientaciones en el Five College Women's Studies Research Center por haberme dado a conocer este libro.

Podemos estar de acuerdo con Bawer en que una política queer no trata de poner nuevas mesas, sea cual sea su tamaño. Después de todo, crear nuevas mesas dejaría la «gran mesa» en su sitio. Incluso también podemos estar de acuerdo en que el «punto» de la política gay y lesbiana es llegar a esta mesa, la mesa en torno a la cual se reúne la familia, produciendo el efecto mismo de la coherencia social. Pero esta llegada no puede ser simplemente una cuestión de que te den un lugar en la mesa, como si fuera el «prejuicio de familia» lo que nos impidiera ocupar ese lugar. Después de todo, a pesar del énfasis de Bawer en «sentirse en casa» en la gran mesa, su libro está lleno de ejemplos de expulsiones de la mesa, incluyendo los diferentes tipos de mesas que organizan la vida social de las bodas heteros (Bawer, 1994, p. 261).[7] El deseo de unirse a la mesa es un deseo de habitar el mismo «lugar» de este rechazo. Tal y como ha mostrado Douglas Crimp (2002, p. 6), el acto de seguir líneas rectas como cuerpos que son, al menos en ciertos aspectos, sexualmente desviados es melancólico: te identificas precisamente con lo que te rechaza. Estas formas de seguimiento no se acumulan simplemente como puntos en una línea recta. Sin duda podemos considerar que cuando los cuerpos queer se «unen» a la mesa familiar, entonces la mesa no permanece en su lugar. Los cuerpos queer están fuera de lugar en algunas reuniones familiares, que es lo que produce, en primer lugar, un efecto queer. La mesa puede incluso ponerse ladeada.

Al fin y al cabo, el deseo mismo de «apoyar» líneas rectas, y el modo en que estas se elevan a ideales morales y sociales (como el matrimonio y la vida familiar) serán rechazados por aquellos cuerpos que pueden alinearse y que de hecho «se alinean» con la línea recta, aunque no son,[8] por supuesto, todos los cuerpos heteros. En otras pa-

7. Respecto a este tema, Bawer describe cómo él y su pareja fueron excluidos de las fotografías de las bodas a las que habían asistido. Una boda implica que haya mesas, tanto en el sentido de ser «retratado» (*tableau*) como en la organización de la recepción y del banquete. Tradicionalmente, en la boda se coloca al «novio y la novia» y a su «familia más cercana» en la mesa frontal, y las otras mesas están frente a esta. La pareja heterosexual se convierte en referente cuando se le da este lugar alrededor del cual se agrupan las otras mesas. El punto de agrupamiento es ser testigos de su lugar en la mesa.

8. Por supuesto puedes tener una orientación heterosexual y «no alinearte» en el sentido de que puedes rechazar de forma activa esa línea (rechazando el matrimonio, la monogamia, u otras formas de ser heterosexual) o en el sentido de que lo que tienes

labras, es muy improbable que los intentos de seguir la línea recta como gais y lesbianas te dé muchos puntos. Por lo tanto, apuntar a este rechazo no quiere decir que la homonormatividad sea la condición para la emergencia de un nuevo ángulo para la política queer (aunque pudiera serlo). En su lugar, quiere decir que habitar formas que no amplían tu estado puede producir efectos queer, incluso cuando tú crees que te estás «alineando». Hay esperanza en ese fracaso, incluso si rechazamos públicamente (y debemos hacerlo) este conservadurismo sexual y social

Al mismo tiempo, conservar y desviar no son accesibles simplemente como opciones políticas. Por ejemplo, es importante que evitemos asumir que «la desviación» siempre está «del lado» de lo progresista. De hecho, si la obsesión en desviarse de la línea recta fuera convertirse en «una línea» en la política queer, eso mismo podría tener un efecto de enderezamiento. A menudo me he preguntado si el trabajo reciente sobre la vergüenza queer no corre el riesgo de trazar una línea de este tipo. Admiro el rechazo que expresa Eve Sedgwick (2003) al discurso del orgullo queer. Ella plantea en su lugar que la vergüenza es el afecto queer primario porque asume el «no»; asume su propia negación del ámbito de la cultura ordinaria. Pero no estoy segura de cómo es posible asumir lo negativo sin volverlo positivo. Decir «sí» al «no» sigue siendo un «sí». Asumir o afirmar la experiencia de la vergüenza, por ejemplo, suena más bien a estar orgulloso de su propia vergüenza, una conversión de un sentimiento malo en uno bueno (ver Ahmed, 2005).[9] ¿Qué significa que este «sí» se proclame como el significante propio de la política queer? Al fin y al cabo, ¿no se crea así una línea alrededor de lo queer, al pedir a los «otros» que repitan ese «sí», al asumir su rechazo (el «no») de la cultura heterosexual?

Este «sí» no es accesible a todo el mundo, ni siquiera a todas las personas desviadas sexuales, ya que estamos determinadas por las múltiples historias de nuestra llegada. Algunas personas se sienten obligadas a seguir las líneas que estaban antes que ellas, aunque sus

---

detrás de ti limite tu capacidad para moverte siguiendo la línea (puede que carezcas de los recursos necesarios para acercarte a un ideal social y moral).

9. Para una valiosa crítica de la política racial de la «vergüenza queer», ver Pérez, 2005.

deseos estén fuera de la línea. Por supuesto, vivir conforme a ciertas líneas implica cierto tipo de compromiso con ellas: las acciones propias están tras ellas. Pero esto no significa necesariamente una asimilación en los términos descritos anteriormente: en su lugar, los puntos de desviación podrían estar escondidos. No todas las personas queer pueden estar «fuera del armario» en su desviación. Para las personas queer de color, estar «fuera del armario» ya significa algo diferente, dado que lo que está «fuera y alrededor» está orientado en torno a la blanquitud. Al mismo tiempo, tampoco todas las personas queer tienen la opción de estar «dentro del armario»: para algunas, su cuerpo es suficiente para quedar fuera (de la línea). Algunas lesbianas *butch*, por ejemplo, solo tienen que abrir la puerta principal para estar fuera del armario: salir a la calle es estar fuera del armario. Y para otras personas, hay formas de mantenerse dentro del armario, incluso cuando salen a la calle.

Podríamos considerar «el armario» mismo como un dispositivo de orientación, una forma de habitar el mundo o de estar en casa en el mundo. El armario nos devuelve a la cuestión de los muebles queer, y de cómo ellos también son dispositivos de orientación. El armario proporciona una forma de estar dentro. Las orientaciones tratarían de los términos en los que se dejan «fuera» momentos de desviación o se mantienen «dentro», creando así líneas entre los espacios públicos y privados. Si la persona queer armarizada parece heterosexual, entonces puede que tengamos que meternos en el armario, o debajo de la mesa, para alcanzar los puntos de desviación. En otras palabras, aunque el armario parece ser una traición a lo queer (al mantener lo que es queer en casa), también es posible ser queer en casa, o incluso *queerizar* el armario. Después de todo, los armarios «crean espacio» o despejan espacios, en los cuales hay cosas que se han dejado allí a disposición de los cuerpos.

De hecho, estoy planteando aquí que al menos para algunas personas queer, las casas son ya espacios bastante queer, y están llenas del potencial de experimentar la alegría de los deseos desviados. Tal y como Gayatri Gopinath sugiere, en el hogar postcolonial, el sexo puede producirse «en la casa», colocando «con firmeza el deseo homosexual de las mujeres y el placer dentro de los confines del hogar y de "lo doméstico", en lugar de en una caja fuerte en cualquier parte» (2005, p. 153). *Queerizar* los hogares también supone mostrar cómo

«los hogares», como espacios de aparente intimidad y deseo, están llenos de objetos más bien mestizos y oblicuos. También supone plantear que la intimidad del hogar es lo que conecta el hogar con otros espacios más públicos. Si los hogares son queer, entonces son también diaspóricos, están determinados por la «imbricación entre las genealogías de dispersión y las "inmóviles"» (Brah, 1996, p. 16). Dentro de los hogares, los objetos se agrupan: estos objetos llegan y tienen sus propios horizontes, que «apuntan» hacia mundos diferentes, aunque este «punto» no pone estos mundos a nuestro alcance. El punto de la intersección entre lo queer y la diáspora puede ser precisamente mostrar cómo el «dónde» de lo queer está determinado por otros horizontes del mundo —por historias de capital, imperio y nación— que dan a los cuerpos queer diferentes puntos de acceso a estos mundos, y que ponen a nuestro alcance diferentes objetos, ya estén en casa o fuera de ella.

Si hay diferentes formas de seguir las líneas, también hay diferentes formas de desviarse de ellas, como desviaciones que podrían «salir» del armario en diferentes puntos. Yo planteaba en la introducción de este libro que seguir una línea supone llegar a implicarse en esa línea, y también comprometerse con «a dónde» nos lleve. No nos mantenemos separados de las líneas que seguimos, incluso si tomamos la línea como una estrategia que esperamos mantener separada de nuestra identidad (donde uno podría decir: «hago» esto, pero no «soy» lo que «hago»). Aun así, el acto de seguir determina qué es lo que «sí hacemos», y por tanto lo que «podemos hacer». Pero hay diferentes tipos de implicaciones y de compromisos. Para algunas personas, seguir ciertas líneas rectas puede ser vivido como un juramento de lealtad a las bases morales y políticas de «aquello» a donde nos lleva la línea. Pero para otras, ciertas líneas pueden ser seguidas debido a una falta de recursos para apoyar una línea de desviación, por compromisos que ya habían hecho, o porque la experiencia de la desorientación es simplemente demasiado devastadora. Por ejemplo, tal y como planteé en *La política cultural de las emociones* (2017 [2004a]), algunas lesbianas y algunos gais pueden necesitar acceder a las redes de parentesco heterosexual para sobrevivir, lo cual puede significar que aparentan vivir cierto tipo de vida, que incluso parece «heterosexual» para otras personas queer.

Al defender una política que implica desorientación, que muestra que la desorientación subvierte nuestra implicación en un mundo,

es importante no hacer de la desorientación una obligación o una responsabilidad para aquellas personas que se identifican como queer. Esta posición exige demasiado (para algunas personas, un compromiso de toda la vida con la desviación que no es física o materialmente posible, o no es sostenible, aunque sus deseos sean más bien oblicuos), pero además «perdona» demasiado, al dejar que aquellas personas que son heterosexuales se queden en su línea. No es tarea de las personas queer desorientar a las heterosexuales, del mismo modo que no depende de las personas de color ocuparse del antirracismo, aunque por supuesto la desorientación puede suceder, y nosotros sí que «hacemos» ese trabajo. La desorientación, por tanto, no sería una política de la voluntad sino un efecto de cómo hacemos política, lo que a su vez está determinado por la cuestión previa de cómo vivimos, básicamente.

Después de todo, es posible seguir ciertas líneas (como la línea de la familia) como un dispositivo de desorientación, como una forma de experimentar los placeres de la desviación. Para algunas personas queer, por ejemplo, el mismo acto de describir las reuniones queer como reuniones familiares supone disfrutar con el efecto siniestro de una forma familiar que se vuelve extraña. El objeto de ese seguimiento no es jurar lealtad a lo familiar, sino hacer que lo «familiar» sea extraño, o incluso permitir que aquello que ha sido pasado por alto —que ha sido tratado como un mueble— baile con vida renovada. Algunas desviaciones implican actos de seguimiento, pero utilizan los mismos «puntos» para efectos diferentes. Esto es lo que nos muestran los estudios etnográficos de Kath Weston sobre el parentesco queer. Escribe lo siguiente: «lejos de ver las familias que formamos como imitaciones o derivaciones de vínculos familiares que han sido creados en otros sitios, en la sociedad, muchas personas lesbianas y gais se refieren a la dificultad y a la excitación de construir parentescos en *ausencia* de lo que llaman "modelos"» (1991, p. 116, ver también Weston, 1995).

Una política queer implica un compromiso con cierta forma de habitar el mundo, aunque no esté «fundado» en un compromiso con la desviación. Las vidas queer no seguirían los guiones convencionales. O tal y como señala Judith Halberstam, lo queer podría comenzar con «el potencial de una vida no marcada por las convenciones de la familia, la herencia y la crianza de criaturas» (2005, p. 65). Las «conven-

ciones» toman la pareja blanca heterosexual como su ideal social. Si vemos la incapacidad de hundirnos en los sillones de lo convencional como un regalo político, pueden pasar otras cosas. En cierto modo, podemos juntar a Weston y a Halberstam y proponer que las vidas queer tienen que ver con el potencial de no seguir ciertos guiones convencionales sobre la familia, la herencia y la crianza de criaturas, donde «no seguir» implica desorientación: inclina las cosas.

¿Qué tipo de compromiso sería un compromiso queer? En ese caso, yo vería lo queer como un compromiso para facilitar que la vida merezca la pena vivirse, o lo que Judith Butler llamaría una «vida vivible» (2004, p. xv). Sería un compromiso para no presuponer que las vidas deban seguir ciertas líneas para ser consideradas vidas, en lugar de ser un compromiso con una línea de desviación. Comparto el entusiasmo de Lisa Duggan por lo queer como «la diversidad democrática de formas proliferantes de disonancia sexual» (2003, p. 65). Estas formas proliferantes no serían necesariamente reconocibles; más bien serían formas de sociabilidad y de sexualidad que no son accesibles como líneas a seguir, aunque podrían surgir de líneas que ya se agrupan, y que incluso ya nos han agrupado a su alrededor. Por lo tanto, podríamos encarar los objetos que se retiran, y volvernos extraños frente a su retirada, con un sentimiento de esperanza. Al encarar lo que se retira con esperanza, esta política queer también miraría hacia atrás, a las condiciones de llegada. En otras palabras, miramos hacia atrás como una negativa a la herencia, como una negativa que es una condición para la llegada de lo queer. Heredar el pasado en este mundo para las personas queer supondría heredar la propia desaparición. Después de todo, como persona queer de raza mestiza, la elección no es o bien volverse blanca y heterosexual o bien desaparecer. Es una elección ente dos tipos diferentes de muerte. La tarea es trazar las líneas de una genealogía diferente, que asuma el fracaso de heredar la línea familiar como la condición de posibilidad de otra forma de habitar el mundo.

Si las orientaciones nos dirigen hacia el futuro, a aquello hacia lo que nos movemos, entonces mantienen abierta la posibilidad de cambiar de dirección y de encontrar otros caminos, quizás aquellos que no despejan un espacio común, donde podamos responder con alegría a lo que se queda al margen. Y al mirar hacia atrás también miramos de forma diferente; mirar hacia atrás implica encarar, implica incluso ir a

cara descubierta. Esta mirada también supone una apertura al futuro, como una traducción imperfecta de lo que está detrás de nosotros. Por todo ello, yo no diría que lo queer «no tiene futuro» como propone Lee Edelman (2004), aunque entiendo y valoro este impulso de «dar» el futuro a aquellos que piden heredar la tierra, en lugar de aspirar a compartir esta herencia. En su lugar, una política queer tendría esperanza, pero no por tener esperanza en el futuro (bajo el signo sentimental del «todavía no»), sino porque las líneas que se acumulan por medio de la repetición de gestos, las líneas que se agrupan sobre la piel ya están tomando formas sorprendentes. Tenemos esperanza porque lo que está detrás de nosotros es también lo que permite que haya otras formas de reunirse en el tiempo y en el espacio, crear líneas que no reproducen lo que seguimos sino que crean pliegues en la tierra.

Por tanto, resistir el impulso de hacer de la desviación una base para la política queer no quiere decir que no importe qué líneas seguimos. Sí que importa. Como sabemos, algunas líneas acumulan privilegios y son «devueltas» por el reconocimiento y la recompensa. Otras líneas se ven como caminos que se salen de una vida ética, como desviaciones del bien común. A pesar de esto, lo queer no está disponible como una línea que podamos seguir, y si tomamos esa línea cometeremos una especie de injusticia con aquellas personas queer cuyas vidas son vividas desde puntos diferentes. Para mí, la cuestión no es tanto encontrar una línea queer sino más bien preguntarnos cómo sería nuestra orientación hacia los momentos queer de desviación. Si el objeto se aleja deslizándose, si su cara se invierte, si tiene un aspecto raro, extraño, o fuera de lugar, ¿qué haremos? Si nos sentimos inclinados, ¿dónde buscaremos apoyo? Una fenomenología queer implicaría una orientación hacia lo queer, una forma de habitar el mundo dando «apoyo» a aquellas personas cuyas vidas y amores les hace parecer inclinadas, extrañas o fuera de lugar. Las reuniones queer, donde los objetos que encaramos «se alejan deslizándose», son desorientadoras. Para mí, la mesa es simplemente un dispositivo de apoyo para las reuniones queer, que es lo que hace que la mesa misma sea un dispositivo bastante queer. Por eso, no debe sorprendernos que una fenomenología queer, que esté orientada hacia lo queer, esté llena de mesas. Tampoco debe sorprendernos que estas mesas estén llenas, habitadas por aquellas personas que al reunirse a su alrededor ya habrán dado una impresión bastante queer.

Referencias bibliográficas

Adkins, Lisa, y Beverley Skeggs (eds.) (2004), *Feminism after Bourdieu*, Blackwell, Oxford.

Ahmed, Sara (1997), «"It's a Sun Tan, Isn't It?" Auto-biography as an Identificatory Practice», en *Black British Feminism*, editado por Heidi Safia Mirza, Routledge, Londres.

— (1998), *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, Londres.

— (2004a), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh [trad. cast.: *La política cultural de las emociones*, México, 2017].

— (2004b), «Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism», *Borderlands*, 3.4; online at <http://www.borderlandsejoumal.adelaide.edu.au/v013n022004/ahmed_declarations>.

— (2005), «The Politics of Bad Feeling», *Australasian journal of Critical Race and Whiteness Studies*, 1, pp. 72-85; online at <http: //www.acrawsa.org.au/journal/ACRAWSAl-6.pdf>.

Ahmed, Sara, Claudia Castaneda, Anne-Marie Fortier y Mimi Sheller (eds.) (2003), *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*, Berg, Oxford.

Aho, James (1998), *The Things of the World: A Social Phenomenology*, Praeger, Westport, Conn.

Alcoff, Linda Martin (1999), «Towards a Phenomenology of Racial Embodiment», *Radical Philosophy*, 9 5, pp. 8-14.

Ali, Suki (2003), *Mixed-Race, Post-Race: Gender, New Ethnicities and Cultural Practices*, Berg, Oxford.

Al-Saji, Alia (2000), «The Site of Affect in Husserl's Phenomenology», *Philosophy Today*, 44, pp. 51-59.

Althusser, Louis (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*, traducido por Ben Brewster, New Left Books, Londres [trad. cast.: *Lenin y la filosofía*, Ediciones Era, Madrid, 1970].

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.

Appadurai, Arjun (1988), «Introduction: Commodities and the Politics of Value», en *The Social Life of Things*, editado por Arjun Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago [trad. cast.: *La condición humana*, Paidós Ibérica, Madrid, 2016].

Bachelard, Gaston (1994), *The Poetics of Space*, editado por Maria Jolas, Beacon Press, Boston [trad. cast.: *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016].

Ballantyne, Tony y Antoinette Burton (2005), «Introduction», en *Bodies in Contact: Rethinking Colonial Encounters in World History*, editado por Tony Ballantyne y Antoinette Burton, Duke University Press, Durham, NC.

Banfield, Ann (2000), *The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell, and the Epistemology of Modernism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Barnard, Ian (2004), *Queer Race: Cultural Interventions into the Racial Politics of Queer Theory*, Peter Hang Publishers, Nueva York [trad. cast.: *Público, públicos, contrapúblicos*, Fondo de Cultura Económica].

Bartky, Sandra (1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, Nueva York.

Baudrillard, Jean (1996), *The System of Objects*, editado por James Benedict, Verso, Londres [trad. cast.: *El Sistema de los objetos*, Siglo XXI, Madrid, 2010].

Bawer, Bruce (1994), *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society*, Simon and Schuster, Nueva York.

Beauvoir, Simone de (1997), *The Second Sex*, editado por H. M. Parshley, Vintage, Londres [trad. cast.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2017].

Bell, David (ed.) (2001), *Pleasure Zones: Bodies, Cities, Spaces*, Syracuse University Press, Syracuse.

Bell, David, y Gill Valentine (eds.) (1995), *Mapping Desires: Geographies of Sexualities*, Routledge, Londres.

Bell, David y Jon Binnie (2000), *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*, Polity, Cambridge.

Berlant, Lauren y Michael Warner (2005), «Sex in Public», en *Publics and Counter-Publics*, by Michael Warner, Zone Books, Nueva York [trad. cast.: *Público, públicos, contrapúblicos*, Fondo de Cultura Económica].

Bersani, Leo (1995), *Homos*, Harvard University Press, Cambridge, Mass [trad. cast.: *Homos*, Manantial, Buenos Aires, 2002].

Blunt, Alison (2005), *Domicile and Diaspora: Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home*, Blackwell, Oxford.

Bohan, Janis S. (1996), *Psychology and Sexual Orientation: Coming to Terms*, Routledge, Nueva York.

Bordo, Susan (1987), *Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Nueva York.

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, editado por Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge [trad. cast.: *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Prometeo, Madrid, 2012].

Bowlby, Rachel (1995), «Domestication», en *Feminism Beside Itself*, editado por Diane Elam y Robyn Wiegman, Routledge, Nueva York.

Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, Nueva York.

Braidotti, Rosi (1991), *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*, Polity Press, Cambridge.

Brewer, Rose M. (1993), «Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black Women's Labor», en *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*, editado por Stanlie M. James y Abena P. A. Busia, Routledge, Londres.

Browning, Frank (1998), *A Queer Geography: Journeys Toward a Sexual Self*, Noonday Press, Nueva York.

Burch, Beverly (1997), *Other Women: Lesbian/Bisexual Experience and Psychoanalytic Views of Women*, Columbia University Press, Nueva York.

Butler, Judith (1989), «Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*», en *The Thinking Muse: Feminism and Modem French Philosophy*, editado por Jeffner Allen e Iris Marion Young, Indiana University Press, Bloomington.

— (1991), «Imitation and Gender Insubordination», en *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, editado por Diana Fuss, Routledge, Nueva York [trad. cast.: *Imitación e insubordinación de género*, Revista de Occidente, n.º 235, 2000].

— (1992), «Sexual Inversions: Rereading the End of Foucault's *History of Sexuality, vol. I*», en *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*, editado por Donna C. Stanton, University of Michigan Press, Ann Arbor.

— (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limitations of «Sex»*, Routledge, Nueva York [trad. cast.: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós Ibérica, Madrid, 2003].

— (1997a), «Performative Acts and Gender Constitutions: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», en *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, editado por Katie Conboy, Nadia Medina, y Sarah Stanbury, Columbia University Press, Nueva York.
— (1997b), *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford [trad. cast.: *Mecanismos psíquicos del poder*, Paidós Ibérica, Madrid, 2001].
— (1997c), *Excitable Speech: The Politics of the Performative*, Stanford University Press, Stanford [trad. cast.: *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004. Traducción de Javier Sáez y Paul B. Preciado].
— (2002), «Is Kinship Always Already Heterosexual?», *Differences: A journal of Feminist Cultural Studies*, 13.1, pp. 14-44 [trad. cast.: *¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?*, Debate Feminista, México, 2016].
— (2004), *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, Verso, Londres [trad. cast.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Paidós Ibérica, Madrid, 2007].
Carsten, Janet (2004), *After Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
Case, Sue-Ellen (1993), «The Butch-Femme Aesthetic», en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, editado por Henry Abelove, Michele Aina Barale y David M. Halperin, Routledge, Nueva York.
Casey, Edward (1997), *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley.
Chuh, Kandice y Karen Shimakawa (eds.) (2001), *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, Duke University Press, Durham, NC.
Cleto, Fabio (2002), «Introduction; Queering the Camp», en *Camp: Queer Aesthetics and the Performing Subject: A Reader*, editado por Fabio Cleto, University of Michigan Press, Ann Arbor.
Collins, Patricia H. (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York.
— (1998), *Fighting Words: Black Women and the Search for justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Connor, Steven (1999), «Michel Serres's Five Senses», Artículo de la conferencia de Michel Serres en Birkbeck College. On line: <http://www.stevenconnor.com/5senses.htm> (último acceso 24 de agosto de 2005).
Corber, Robert J. y Stephen Valocchi (2003), «Introduction», en *Queer Studies: An Interdisciplinary Reader*, editado por Corber y Valocchi, Blackwell, Oxford.
Crang, Mike y Nigel Thrift (eds.) (2000), *Thinking Space*, Routledge, Londres.

Cresswell, Tim (1996), *In Place, out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Crimp, Douglas (2002), *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Csordas, Thomas J. (2002), *Body/Meaning/ Healing*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Dant, Tim (1999), *Material Culture in the Social World*, Open University Press, Buckingham, UK.

Davies, Karen (2001), «Responsibilities and Daily Life: Reflections Over Timespace», en *Timespace: Geographies of Temporality*, editado por Jon May y Nigel Thrift, Routledge, Londres.

de Lauretis, Teresa (1994), *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington.

Deleuze, Gilles (1992), «Ethnology: Spinoza and Us», en *Incorporations*, editado por Jonathon Crary y Sanford Kwinter, Zone, Nueva York.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1994), *What Is Philosophy?* Traducido por Hugh Tomlinson y Graham Burchell, Columbia University Press, Nueva York [trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2017].

Derrida, Jacques (1992), *Given Time*, traducido por Peggy Kamuf, University of Chicago Press, Chicago [trad. cast.: *Dar (el) tiempo*, Paidós, Madrid, 1995].

— (1994a), *Spectres of Marx: The States of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, traducido por Peggy Kamuf, Routledge, Londres [trad. cast.: *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2013].

— (1994b), *Aporias: Dying-Awaiting. One Another at «the Limits of Truth»*, traducido por Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford [trad. cast.: *Aporías. Morir esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Madrid, 1998].

— (1995), *Archive Fever: A Freudian Impression*, traducido por Eric Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago [trad. cast.: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid, 1997. Traducción de Paco Vidarte].

— (1997), *The Politics of Friendship*, editado por George Cullins, Verso, Londres [trad. cast.: *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998. Traducción de Paco Vidarte].

Diprose, Rosalyn (1994), *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*, Routledge, Londres.

— (2002), *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, State University of New York Press, Albany.

Duggan, Lisa (2003), *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon, Boston.

Duncan, Nancy (1996), «Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces», en *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, editado por Nancy Duncan, Routledge, Londres.
During, Lizabeth y Terri Fealy (1997), «Philosophy», en *Lesbian and Gay Studies: A Critical Introduction*, editado por Andy Medhurst y Sally Munt, Cassell, Londres.
Dworkin, Andrea (1987), *Intercourse*, Free Press, Nueva York.
Dyer, Richard (1997), *White*, Routledge, Londres.
Edelman, Lee (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, NC, Duke University Press [trad. cast.: *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Egales, Madrid, 2014. Traducción de Javier Sáez].
Ellis, Havelock (1940), *Psychology of Sex*, Londres, William Heinemann.
— (1975), *Sexual Inversion*, Arno Press, Nueva York.
Eng, David (2003), «Transnational Adoption and Queer Diasporas», *Social Text*, 2 1.3, pp. 1-37.
Fanon, Frantz (1986), *Black Skin, White Masks*, Pluto, Londres [trad. cast.: *Piel negra, mascaras blancas*, Akal, Madrid, 2009].
Feinberg, Leslie (2003), *Stone Butch Blues*, Alyson Books, Los Ángeles.
Fenton, Steve (2003), *Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge.
Ferguson, Roderick A. (2004), *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Fisher, L. y L. E. Embree (eds.) (2000), *Feminist Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
Foucault, Michel (1990), *A History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, editado por Robert Hurley, Random House, Nueva York [trad. cast.: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006].
— (2002), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, traducido por Robert Hurley, Routledge, Londres [trad. cast.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 2014].
Fortier, Anne-Marie (2002), «Queer Diasporas», en *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, editado por Diane Richardson y Steve Seidman, Sage, Londres.
Frankenberg, Ruth (1993), *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Franklin, Sarah (2000), «Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary», en *Global Nature, Global Culture*, por Sarah Franklin, Celia Lury, y Jackie Stacey, Sage, Londres.
— (2005), «The Line and the Tie», Seventh Annual Annette B. Weiner Memorial Lecture, New York University, 6 de abril.
Franklin, Sarah y Helena Ragone (1997), *Reproducing Reproduction: Kin-*

ship, Power, and Technological Innovation, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

Freud, Sigmund (1922), *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, editado por James Strachey, International Psycho-Analytical Press, Londres [trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Obras completas vol. XVIII].

— (1955), «The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman», en *The Standard Edition of the Complete Works of Freud*, vol. I 8, editado por James Strachey, Hogarth Press, Londres [trad. cast.: *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Obras completas].

— (1977), *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality*, editado por James Strachey, Penguin Books, Harmondsworth, UK [trad. cast.: *Tres ensayos de teoría sexual*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007. Obras completas, vol. VII].

Frye, Marilyn (1990), «Lesbian "Sex" Action», en *Lesbian Philosophies and Cultures*, editado por Jeffner Allen, State University of New York Press, Albany.

Fryer, David R. (2003), «Towards a Phenomenology of Gender: On Butler, Positivism and the Question of Experience», *Listening: journal of Religion and Culture*, 3 7.2: 13 6-62.

Fuss, Diana (1993), «Freud's Fallen Women: Identification, Desire, and "A Case of Homosexuality in a Woman"», en *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, editado por Michael Warner, University of Minnesota Press, Minneapolis [trad. cast.: *Las mujeres caídas de Freud: identificación, deseo y «Un caso de homosexualidad en una mujer»*, en R. M. Mérida Jiménez, *Sexualidades transgresoras*, Icaria, Barcelona, 2002, pp. 81-110].

— (2004), *The Sense of an Interior: Four Writers and the Rooms that Shaped Them*, Routledge, Nueva York.

Gadamer, Hans-Georg (1985), «The Hermeneutics of Suspicion», en *Phenomenology and the Human Sciences*, editado por Jitendra Nath Mohanty, Dordrecht y Martins Nijhoff Publishers [trad. cast.: *La hermenéutica de la sospecha*, Cuaderno Gris, época III, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997, pp. 127-135].

Gallagher, Shaun (2003), «Bodily Self-Awareness and Object Perception», *International Journal of Interdisciplinary Studies*, 7, pp. 53-68.

Gilman, Charlotte Perkins (2002), *The Home: Its Work and Influence*, AltaMira, Walnut Creek, Calif.

Goldberg, David Theo (1993), *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell, Cambridge.

Goodman, Robin Truth (2001), *Infertilities: Exploring Fictions of Barren Bodies*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Gopinath, Gayatri (2005), *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Duke University Press, Durham, NC.
Gordon, Lewis R. (1995), *Bad Faith and Anti-Black Racism*, Humanities Press, Highlands, NJ.
— (1999), «Fanon, Philosophy, Racism», en *Racism and Philosophy*, editado por Susan E. Babbitt y Sue Campbell, Cornell University Press, Ithaca.
Grigg, Russell, Dominique Hecq y Craig Smith (1995), *Female Sexuality: The Early Psychoanalytic Controversies*, Other Press, Nueva York.
Grosz, Elizabeth (1995), *Space, Time and Perversion*, Allen and Unwin, St. Leonards.
Hage, Ghassan (1998), *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, Pluto Press, Annandale, NSW.
Halberstam, Judith (1997), «Sex Debates», en *Lesbian and Gay Studies: A Critical Introduction*, editado por Andy Medhurst y Sally Munt, Cassell, Londres.
— (1998), *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham, NC [trad. cast.: *Masculinidad femenina*, Egales, Madrid, 2008. Traducción de Javier Sáez].
— (2005), *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, Nueva York.
Hall, Radclyffe (1982), *The Well of Loneliness*, Virago, Londres [trad. cast.: *El pozo de la soledad*, La Tempestad, Madrid, 2003].
Halperin, David (1990), *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, Nueva York.
Hamer, Dean y Peter Copeland (1994), *The Science of Desire: The Search for the Gay Gene and the Biology of Behavior*, Simon and Schuster, Nueva York.
Hamon, Marie-Christine (2001), *Why Do Women Love Men and Not Their Mothers?*, traducido por Susan Fairfield, Other Press, Nueva York.
Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York [trad. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995].
— (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, Species, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago [trad. cast.: *Manifiesto de las especies de compañía*, Sans Soleil Ediciones, Vitoria Gasteiz, 2016].
Hart, Nett (1990), «Lesbian Desire as Social Action», en *Lesbian Philosophies and Cultures*, editado por Jeffner Allen, State University of New York Press, Albany.

Heidegger, Martin (1973), *Being and Time*, traducido por John Macquarrie y Edward Robinson, Basil Blackwell, Oxford [trad. cast.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012].

— (1975), *Poetry, Language and Thought*, editado por Albert Hofstadter, Harper Collins, Nueva York.

— (1999), *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, editado por John van Buren, Indiana University Press, Bloomington [trad. cast.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008].

— (2002), «The Fundamental Discoveries of Phenomenology: Its Principle and the Clarification of its Name», en *The Phenomenology Reader*, editado por Dermot Moran y Timothy Mooney, Routledge, Londres.

Heinämaa, Sara (2003), *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland.

Hennesey, Rosemary (2000), *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Routledge, Nueva York.

Hertz, Robert (1973), «The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity», en *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, editado por Rodney Needham, University of Chicago Press, Chicago.

hooks, bell (1992), «Eating the Other», en *Black Looks: Race and Representation*, Turnaround, Londres.

Husserl, Edmund (1969), *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, traducido por W. R. Boyce Gibson, George Allen and Unwin, Londres [trad. cast.: *La idea de la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016].

— (1970), *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, editado por David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 111 [trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Prometeo, Madrid, 2008].

— (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, traducido por Richard Rojcewicz y Andre Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht [trad. cast.: *Ideas II: ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006].

— (2002), «The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World that Is Outside the Flesh», en Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the Limits of Phenomenology*, editado por Leonard Lawlor y Bettina Bergo, Northwestern University Press, Evanston, Ill.

Ifekwunigwe, Jayne O. (1999), *Scattered Belongings: Cultural Paradoxes of «Race», Nation and Gender*, Routledge, Londres.

— (2004), *Mixed Race Studies: A Reader*, Routledge, Londres.

Ihde, Don (1990), *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington.

Irigaray, Luce (1974), *Speculum of the Other Woman*, traducido por Gilian C. Gill, Cornell University Press, Ithaca, NY [trad. cast.: *Espéculo de la otra mujer*, Akal, Madrid, 2007].

— (1985), *This Sex Which Is Not One*, traducido por Carolyn Burke, Cornell University Press, Ithaca, NY [trad. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Akal, Madrid, 2009].

Jagose, Annamarie (1996), *Queer Theory*, Melbourne University Press, Melbourne.

— (2002), *Inconsequence: Lesbian Representation and the Logic of Sexual Sequence*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

James, William (1890), *The Principles of Psychology*, vol. 2, Macmillan, Londres.

Kant, Immanuel (1992), «Considering the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space» (1768), en *Theoretical Philosophy*, traducido por David Walford, Cambridge University Press, Cambridge.

Kopytoff, Igor (1988), «The Cultural Biography of Things», en *The Social Life of Things*, editado por Arjun Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge.

Latour, Bruno (1993), *We Have Never Been Modem*, editado por Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge, Mass [trad. cast.: *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, Madrid, 2007].

Lefebvre, Henri (1991), *The Production of Space*, editado por Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford [trad. cast.: *La producción del espacio*, Capitan Swing, Madrid, 2013].

Le Vay, Simon (1996), *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, MIT Press, Cambridge.

Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, traducido por Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh [trad. cast.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Madrid, 2013].

— (1985), *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, traducido por Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press [trad. cast.: *Ética e infinito*, A. Machado, Madrid, 2017].

— (1998), *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, traducido por Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh [trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Madrid, 2011].

— (2003), *On Escape*, traducido por Bettina Bergo, Stanford, Stanford University Press [trad. cast.: *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 2018].

Levi-Strauss, Claude (1969), *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon,

Nueva York [trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Madrid, 1981].

Lewis, R. (1996), *Gendering Orientalism: Race, Gender and Representation*, Routledge, Nueva York.

— (2004), *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, I. B. Tauris, Londres.

Lingis, Alphonso (1998), «Translator's Introduction», en *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, by Emmanuel Levinas, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Trumansburg, NY [trad. cast.: *La hermana, la extranjera*, Horas y horas, Madrid, 2002].

Lynch, Lee (1988), *The swashbuckler*, Naiad Press, Tallahassee.

Lyotard, Jean-François (1991), *Phenomenology*, traducido por Brian Beakley, State University of New York, Albany [trad. cast.: *La fenomenología*, Paidós, Madrid, 1989].

Macey, David (1999), «Fanon, Phenomenology, Race», *Radical Philosophy*, 95, pp. 8-14.

Madigan, Ruth y Moira Munro (1990), «Ideal Homes: Gender and Domestic Architecture», en *Household Choices*, editado por T. Putman y C. Newton, Future Publications, Londres.

Marion, Jean-Luc (2002), *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, traducido por Jeffrey L. Kosky, Stanford University Press, Stanford.

Martin, Biddy (1996), *Femininity Played Straight: The Significance of Being Lesbian*, Routledge, Nueva York.

Marx, Karl (1887), *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, vol. 1, Progress Publishers, Moscow [trad. cast.: *El capital I. Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014].

— (1996), *Later Political Writings*, editado y traducido por Terrell Carver, Cambridge University Press, Cambridge.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1975), «The German Ideology», en *The Marx-Engels Reader*, Norton, Nueva York [trad. cast.: *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014].

Massey, Doreen (1993), «Politics and Space/Time», en *Place and the Politics of Identity*, editado por Michael Keith y Steve Pile, Routledge, Londres.

Mauss, Marcel (1969), *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, traducido por Ian Cunnison, Cohen and West, Londres [trad. cast.: *Ensayo sobre el don*, Katz, Madrid, 2011].

McDowell, Linda y Jo Sharpe (1997), «Introduction: Body Maps», en *Space, Gender, Knowledge*, Arnold, Londres.

Merck, Mandy (1993), *Perversions: Deviant Readings*, Routledge, Nueva York.
— (2000), *In Your Face: Nine Sexual Studies*, New York University Press, Nueva York.
Merleau-Ponty, Maurice (1964), *The Primacy of Perception*, traducido por James M. Edie, Northwestern University Press, Evanston, Ill.
— (1968), *The Visible and the Invisible*, traducido por Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, Ill [trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970].
— (2002), *Phenomenology of Perception*, traducido por Colin Smith, Routledge Kegan and Paul, Londres [trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Planeta, Madrid, 1985].
Moon, Michael (1998), *A Small Body and Others: Imitation and Initiation in American Culture from Henry James to Andy Warhol*, Duke University Press, Durham, NC.
Morley, David (2000), *Home Territories: Media, Mobility and Identity*, Routledge, Londres.
Muñoz, José Esteban (2000), «Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Ricardo Bracho's "The Sweetest Hangover and Other STDs"», *Theatre journal*, 52.1, pp. 67-79.
Munt, Sally (1998a), *Heroic Desire: Lesbian Identity and Cultural Space*, Cassell, Londres.
— (ed.) (1998b), *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender*, Cassell, Londres.
Nestle, Joan (1987), *A Restricted Country*, Firebrand Books, Ithaca, NY.
Newton, Esther (2000), *Margaret Mead Made Me Gay: Personal Essays, Public Ideas*, Duke University Press, Durham, NC.
Nichols, Margaret (1995), «Low Sexual Desire in Lesbian Couples», en *Sexual Desire Disorders*, editado por Sandra R. Leiblum y Raymond C. Rosen, Guilford Press, Nueva York.
Norton, Rictor (2002), «A Critique of Social Constructionism and Queer Theory», Online at <http://www.infopt.demon.co.uk/socia102.htm>.
O'Connor, Noreen, y Joanna Ryan (1993), *Wild Desires and Mistaken Identities: Lesbianism and Psychoanalysis*, Virago, Londres.
Offord, Baden y Leon Cantrell (1999), «Unfixed in a Fixated World: Identity, Sexuality, Race and Culture», en *Multicultural Queer: Australian Narratives*, editado por Peter A. Jackson y Gerard Sullivan, Harrington Park Press, Binghamton, NY.
Patton, Cindy y Benigno Sanchez-Eppler (eds.) (2000), *Queer Diasporas*, Duke University Press, Durham, NC.
Perez, Hiram (2005), «You Can Have My Brown Body and Eat It Too!», *Social Text*, 23.3-4, pp. 171-192.

Pickering, Andrew (1995), *The Mangle of Practice: Time, Agency, Science*, University of Chicago Press, Chicago.

Phillips, Adam (1997), «Keeping it Moving: Commentary on Judith Butler by Adam Phillips», en *The Psychic Life of Power*, de Judith Butler, Stanford University Press, Stanford.

Povinelli, Elizabeth (2002), «Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality», *Public Culture*, 14.1, pp. 215-238.

Prashard, Vijay (2000), *The Karma of Brown Folk*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Puar, Jasbir K. (1998), «Transnational Sexualities: South Asian (Trans)nation(alism)s and Queer Diasporas», en *Q & A: Queer in Asian America*, editado por David L. Eng y Alice Y. Hom, Temple University Press, Filadelfia.

Puwar, Nirmal (2004), *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford.

Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, Londres.

Probyn, Elspeth (1996), *Outside Belongings*, Routledge, Londres.

Prosser, Jay (1998), *Second Skins: Body Narratives of Transsexuality*, Columbia University Press, Nueva York.

Rich, Adrienne (1986), *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Norton, Nueva York [trad. cast.: *Sangre, pan y poesía*, Icaria, Barcelona, 2001].

— (1991), *Of Woman Born*, Virago, Londres.

— (1993), «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, editado por Henry Abelove, Michele Aina Barale y David M. Halperin, Routledge, Nueva York [trad. cast.: «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana», Revista d'Estudis Feministes n.° 10, 1996].

Richardson, Diane (2000), *Re-Thinking Sexuality*, Sage, Londres.

Rolland, Jacques (2003), «Getting Out of Being by a New Path», en *On Escape*, editado por Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford.

Roof, Judith (1991), *A Lure of Knowledge: Lesbian Sexuality and Theory*, Columbia University Press, Nueva York.

Rubin, Gayle (1975), «Traffic in Women: Towards a Political Economy of Sex», en *Towards an Anthropology of Women*, editado por Rayna Rapp, Monthly Review Press, Nueva York [trad. cast.: «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», *Nueva Antropología*, vol. VIII, n.° 30, México, noviembre de 1986, pp. 95-145].

— (1993), «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, editado por Henry Abe-

love, Michele Aina Barale y David M. Halperin, Routledge, Nueva York [trad. cast.: «Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Vance, Carol (comp.), Talasa Ediciones, Madrid, 1989, pp. 113-190].

Rubin, Henry S. (1998), «Phenomenology as a Method in Trans Studies», GLQ4. 2, pp. 145-158.

Russell, Bertrand (1998), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford [trad. cast.: *Los problemas de la filosofía*, NCL, Madrid, 1977].

Said, Edward (1978), *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, Londres [trad. cast.: *Orientalismo*, Debolsillo, Madrid, 2016].

Sartre, Jean-Paul (1956), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, traducido por Hazel E. Barnes, Philosophical Library, Nueva York [trad. cast.: *El ser y la nada*, Losada, Madrid, 2007].

— (1965), *Nausea*, editado por Robert Baldick, Penguin, Londres [trad. cast.: *La náusea*, Alianza, Madrid, 2011].

Schilder, Paul (1950), *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, Routledge, Londres.

Schuyf, Judith (1992), «The Company of Friends and Lovers: Lesbian Communities in the Netherlands», en *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, editado por Ken Plummer, Routledge, Londres.

Schutz, Alfred (1970), *On Phenomenology and Social Relations*, University of Chicago Press, Chicago.

Schutz, Alfred y Thomas Luckmann (1974), *The Structure of the Lifeworld*, traducido por Richard M. Zaner y H. Tristram Engelhardt, Heinemann Educational Books, Londres.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, Nueva York.

— (1990), *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley [trad. cast.: *Epistemología del armario*, La Tempestad, Barcelona, 1998].

— (1993), *Tendencies*, Duke University Press, Durham, NC.

— (2003), *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Durham, NC [trad. cast.: *Tocar la fibra: afecto, pedagogía, performatividad*, Alpuerto, Madrid, 2018].

Sibley, David (1995), *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*, Routledge, Londres.

Singh, Val (2002), *Managing Diversity for Strategic Advantage*, Council for Excellence in Management and Leadership, Londres.

Skeggs, Beverley (2003), *Class, Self, Culture*, Routledge, Londres.

Smaje, Chris (1997), «Not Just a Social Construct: Theorising Race and Ethnicity», *Sociology*, 31, pp. 307-327.

Smith, Neil y Cindi Kat z (1993), «Grounding Metaphor: Towards a Spatialised Politics», en *Place and the Politics of Identity*, editado por Michael Keith y Steve Pile, Routledge, Nueva York.

Smith, Valerie (1998), *Not just Race, Not just Gender: Black Feminist Readings*, Routledge, Nueva York.

Sobel, Dava (1998), *Longitude: The True Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time*, Fourth Estate, Londres.

Soja, Edward (1989), *Postmodern Geographies*, Verso, Londres.

Sokolowski, Robert (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Somerville, Siobhan B. (2005), «Queer Loving», *GLQ*, 11.3, pp. 335-370.

Spelman, Elizabeth V. (1999), «"Race" and the Labor of Identity», en *Racism and Philosophy*, editado por Susan E. Babbitt y Sue Campbell, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1995), «Translator's Preface and Afterword», *Imaginary Maps*, Routledge, Londres.

Stacey, Jackie (1997), «Feminist Theory: Capital F, Capital T», en *Introducing Women's Studies*, editado por Victoria Robinson y Diane Richardson, Macmillan, Londres.

Stein, Edith (1989), *On the Problem of Empathy*, traducido por Waltraut Stein, ics Publications, Washington, DC.

Steinbock, Anthony (1995), *Home and Beyond: Generative Philosophy after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Ill.

Stokes, Mason (2001), *The Color of Sex: Whiteness, Heterosexuality, and the Fictions of White Supremacy*, Duke University Press, Durham, NC.

Thomas, Nicholas (1991), *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Tizard, Barbara y Ann Phoenix (1993), *Black, White or Mixed-Race: Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed-Parentage*, Routledge, Londres.

Tolia-Kelly, Divya (2004), «Locating Processes of Identification: Studying the Precipitates of Re-Memory through Artefacts in the British Asian Home», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 29, pp. 314-329.

Tyler, Imogen (2005), «"Who put the ME in Feminism?" The Sexual Politics of Narcissism», *Feminist Theory*, 6.21, pp. 25-44.

Tyler, Katherine (2005), «The Genealogical Imagination: The Inheritance of Interracial Identities», *Sociological Review*, 53.3, pp. 476-494.

Valentine, Gill (1996), «ReNegotiating the "Heterosexual Street": Lesbian Productions of Space», en *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, editado por Nancy Duncan, Routledge, Londres.

Van Buren, John (1999), «Translator's Epilogue», *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, Indiana University Press, Bloomington.

Wardhaugh, Julia (1999), «The Unaccommodated Woman: Home, Homelessness and Identity», *Sociological Review*, 44.1, pp. 91-109.

Warner, Michael (1990), «Homo-Narcissism; or, Heterosexuality», en *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*, editado por Joseph A. Boone y Michael Cadden, Routledge, Nueva York.

— (2005), *Publics and Counterpublics*, Zone Books, Nueva York.

Weate, Jeremy (2001), «Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology», en *Race*, editado por Richard Bernasconi, Blackwell, Cambridge.

Weeks, Jeffrey (1985), *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modem Sexualities*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

Weinbaum, Alys (2004), *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modem Thought*, Duke University Press, Durham, NC.

Weiss, Gail (1999), *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, Routledge, Londres.

— (2003), «The Body as a Narrative Horizon», en *Thinking the Limits of the Body*, editado por Jeffrey J. Cohen y Gail Weiss, State University of New York Press, Albany.

Werlen, Benno (1998), *Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*, traducido por Gayna Walls, Routledge, Londres.

Weston, Kath (1991), *Families We Choose*, Columbia University Press, Nueva York.

— (1995), «Forever Is a Long Time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies», en *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, editado por Sylvia Yanagisako y Carol Delaney, Routledge, Londres.

Wicker, Hans-Rudolf (1997), «From Complex Culture to Cultural Complexity», en *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, editado por Pnina Werbner y Tariq Modood, Zed, Londres.

Wiegman, Robyn (2002), «Intimate Publics: Race, Property and Personhood», *American Literature*, 74.4, pp. 859-885.

Wittig, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon, Boston [trad. cast.: *El pensamiento heterosexual*, Egales, Madrid, 2005. Traducción de Paco Vidarte y Javier Sáez].

Woolf, Virginia (1991), *A Room of One's Own*, Hogarth Press, Londres [trad. cast.: *Una habitación propia*, Austral, Madrid, 2016].

Yanagisako, Sylvia y Carol Delaney (1995), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, Nueva York.
Yegenoglu, Meyda (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
Young, Iris Marion (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays*, Indiana University Press, Bloomington.
— (2005), *On Female Body Experience*, Oxford University Press, Oxford.
Zack, Naomi (1993), *Race and Mixed Race*, Temple University Press, Filadelfia.